El huésped inquietante

El nihilismo y los jóvenes

Umberto Galimberti

Plataforma Actual

Con un prólogo del autor para la edición en castellano

Más de 200.000 ejemplares vendidos en Italia

Una invitación al arte de vivir la adolescencia y a superar sus dificultades

El huésped inquietante

El nihilismo y los jóvenes

Umberto Galimberti

Traducción de
Manu Manzano



First published as *L'ospite inquietante* in October 2007 by Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milan, Italy

Primera edición en esta colección: febrero de 2019

Plataforma Editorial
c/ Muntaner, 269, entlo. 1ª – 08021 Barcelona
Tel.: (+34) 93 494 79 99 – Fax: (+34) 93 419 23 14
www.plataformaeditorial.com
info@plataformaeditorial.com

ISBN: 978-84-17622-46-6

Diseño de cubierta y fotocomposición:
Grafime

A la pequeña Kea, que conocerá la adolescencia y la juventud.

Nietzsche llama al nihilismo «el más inquietante (*unheimlich*) entre todos los huéspedes», porque lo que este quiere es la desorientación (*Heimatlosigkeit*) como tal. Por eso no sirve de nada sacarlo a la puerta, porque en todas partes, desde hace ya tiempo y de forma invisible, está rondando por la casa. Lo que se necesita es identificar a este invitado y mirarlo bien a la cara.

M. HEIDEGGER, *Sobre la cuestión del ser* (1955-1956)

Índice

Prólogo del autor a la edición en castellano

En este libro adelanto la hipótesis de que hoy en día los problemas de la juventud no solo tienen esas raíces psicológicas de trasfondo existencial que siempre han caracterizado a la adolescencia y a la juventud, sino también una raíz que llamaríamos «cultural», en referencia a la cultura de nuestro tiempo, que promete a los jóvenes un futuro que no es una promesa, como lo fue para sus padres, sino algo completamente imprevisible, que no actúa como motivación y que es incapaz de mantener el compromiso requerido al estudio para alcanzar una profesión o un trabajo por el que uno se sienta llamado.

En su época, Nietzsche llamó a esta atmósfera cultural «nihilismo», que describió como «el más inquietante de todos los huéspedes», cuya presencia, escribe Heidegger a propósito, determina «la desorientación como tal. Por esta razón es inútil sacarlo a la puerta, porque en todas partes, ya por algún tiempo y de manera invisible, deambula por la casa. Lo que se necesita es identificar a este anfitrión y mirarlo bien a los ojos».

En este libro he tratado de analizar si la actual condición juvenil reproduce al pie de la letra o no los rasgos que, según Nietzsche, caracterizan al nihilismo, que definió de la siguiente manera: «Nihilismo: falta de propósito, ausencia de respuesta al "¿por qué?". ¿Qué significa nihilismo? Pues que los valores supremos pierden todo valor».

Esta última consideración de los valores no es decisiva en términos de la atmósfera nihilista, porque los valores no son entidades metafísicas que caigan del cielo, sino simples coeficientes sociales compartidos por una comunidad, porque se identifican como los más adecuados para ese momento para reducir los conflictos y garantizar una convivencia ordenada. Naturalmente, también con el cambio de las épocas cambian los valores. Antes de la Revolución francesa, por ejemplo, la sociedad estaba ordenada por valores jerárquicos y, después de la Revolución, por valores de ciudadanía e igualdad, al menos formales. Esta transmutación no generó una atmósfera nihilista, como sucede cuando un conjunto de valores adoptados por una comunidad colapsa y no se reafirma ningún otro, lo que crea la situación que Hölderlin describió de la siguiente manera: «Ya

no están los dioses que han huido y aún no están los que van a llegar» y determina lo que para Heidegger es «el tiempo de la pobreza extrema».

Si la transmutación de los valores no es decisiva, decisivas son las primeras dos anotaciones con las que Nietzsche define el nihilismo: «Falta de propósito», por lo que el futuro no es una promesa, sino que se ofrece como un paisaje impredecible que, además de no motivar, paraliza la iniciativa y extingue el entusiasmo propio de la juventud; y luego: «Ausencia de respuesta al "¿por qué?"». ¿Por qué debo comprometerme? ¿Por qué debo dedicarme a algo? Y, en última instancia, ¿por qué tengo que estar en el mundo? Eso no significa que debamos cometer suicidio, pero tampoco permanecer indiferentes ante preguntas como: ¿qué estoy haciendo en un mundo que no me tiene en cuenta, que no me llama por mi nombre, que no me vive como un recurso, sino como un problema? ¿Eso me lleva a dormir hasta el mediodía y a vivir de noche para no saborear de día y cada día mi absoluta insignificancia social? Nunca se le ocurrió a nadie que tal vez el consumo excesivo de alcohol y drogas entre los jóvenes no es tanto una búsqueda de placer como una forma de anestesia para evitar la angustia abrumadora que proviene de mirar a la cara a un futuro que no tiene nada que prometerles u ofrecerles.

Esta era la atmósfera nihilista que me parecía respirar en 2007, cuando este libro se publicó en Italia. ¿Y hoy? Hoy no ha cambiado mucho, a excepción de un porcentaje tal vez no desdeñable de jóvenes que han pasado del *nihilismo pasivo* de la resignación al *nihilismo activo* de quien no desconoce y no elimina la pesada atmósfera del nihilismo sin propósito y sin porqué, pero que no se resigna y se promueve en todas direcciones, en un intento muy determinado de no acabar con los propios sueños. Son jóvenes que se caracterizan por una fuerte carga irónica que no nace del cinismo o del derrotismo, porque está animada por la certeza casi absoluta de conseguirlo; rasgo típico de la juventud, que no se da por vencida y trata de ganar incluso, y sobre todo, ante la adversidad.

Son jóvenes que dicen cosas que quizá no dirían a sus padres ni a sus maestros, y a los que les gustaría evitar que los operadores de mercado que están interesados en ellos intercepten sus gustos hasta el último matiz, que los lleven por el camino del consumo, incluso si están distraídos y aburridos, pero eso llena la brecha que se abre ante ellos cuando ni siquiera hay una promesa que permita vislumbrar un futuro.

Los nihilistas activos quieren el futuro. Y el argumento que aducen es que, aunque solo sea por razones biológicas, ellos siguen siendo el futuro. Tienen mucha prisa por

realizar sus sueños, y no los dejan melancólicamente perdidos en las «opciones del corazón humano», sino que los declinan en «presente de indicativo», con una confrontación estrechamente cercana a la realidad.

Son los mismos jóvenes que no creen en la rebelión genérica y que no ceden a la violencia, no porque hayan madurado demasiado rápido, sino porque no confunden el gesto que por un instante puede calentar el corazón con el trabajo paciente que obliga a un examen diario de la realidad. Realidad nihilista, como hemos dicho y como ellos no esconden, ante la cual, sin embargo, no se resignan, y, después de haber tomado nota, precisamente desde allí inician sus movimientos, y no desde otra parte, para evitar el riesgo de promover ilusiones que luego se conviertan en decepciones.

«Nihilismo activo», por lo tanto. Bien descrito por ellos mismos con imágenes irónicamente apocalípticas o con expresiones como «generación de sueños rotos» o «generación de los sin». Y, sin embargo, sin resignación, con una sola oración dirigida a los adultos: no nos rompáis las alas y no nos propongáis vuestra experiencia, porque la única experiencia útil es aquella que cada uno vive por sí mismo. Vuestras lecciones de «sano realismo» nos apagan la pasión, y sin pasión no se tiene la fuerza para pasar esta estación nihilista en la que la nada hace acto de presencia en cada rincón. Por último, no olvidéis que esta estación la habéis preparado vosotros. Y, a pesar de todo, no os odiamos; de hecho, os agradecemos que nos ayudéis a lograr lo que queremos, porque también tenemos un sueño, y no queremos verlo apagarse como se apagan las estrellas en su caída.

Nosotros, que a diferencia de vosotros sabemos lo que realmente es el nihilismo, no queremos que nos habléis en nombre de nada, como sucede a menudo cuando abrís la boca, tampoco en nombre de esos valores atribuibles únicamente al dinero o a la imagen que uno se construye de sí mismo, porque, si es cierto que ya no hay valores, como se desprende de vuestros discursos derrotistas, entonces de nosotros dependerá encontrarlos. Y cuando los encontremos y los defendamos, no nos digáis que son utopías o ingenuidades.

A diferencia de los nihilistas pasivos, que se resignan, los jóvenes a los que he llamado «nihilistas activos», porque no niegan que «el huésped inquietante» todavía deambula por la casa, están ocupados, no solo cultivando la ilusión de sacar al nihilismo a la puerta, sino demostrando la determinación de encontrar una manera que les permita

salir de la atmósfera de desmotivación y pereza a la que los induce la imprevisibilidad del futuro. Y el pasado ya no enseña.

De hecho, los jóvenes de hoy en día viven en un mundo que es básicamente desconocido para sus padres, para sus maestros y para sus educadores. Es el mundo de las redes sociales, que ha acelerado el tiempo de la comunicación y ha reducido el espacio de la reflexión en favor de la respuesta inmediata y emocional. Es un mundo incorpóreo donde uno habla, se ve a sí mismo, pero no se toca. Es un mundo virtual donde todas las cosas pierden consistencia y duración, y donde el contacto con la realidad se vuelve cada vez más débil e inconsistente. Al habitar este mundo, los jóvenes de hoy en día hablan una lengua diferente a la de los adultos, los cuales, quizá por primera vez en la historia, se ven en la necesidad de tener que aprender de los jóvenes otro idioma, y de renunciar a la pretensión de poder enseñarles algo, pero sin renunciar, eso sí, a la gran oportunidad de escucharlos, para poder conocer de alguna manera su mundo y encontrar así una puerta de entrada a su corazón que, aunque no lo parezca, sigue necesitando amor.

Al disponernos a escuchar a los jóvenes, tengamos en cuenta que, desde los quince años de edad hasta los treinta, los jóvenes tienen el máximo poder biológico. De hecho, sus cuerpos son más hermosos y más fuertes que los de los adultos, y los operadores de mercado, que conocen a estos jóvenes mejor que sus padres y sus maestros, los atraen con ofertas que se refieren a la belleza y a la fuerza de su cuerpo.

De los quince a los treinta años de edad, los jóvenes tienen el máximo de su *potencia sexual*, que, sin embargo, debido a la manera en que están estructuradas nuestra sociedad y nuestra economía, no se puede traducir en poder procreativo. El filósofo Jacques Maritain ya identificó este problema en los años sesenta cuando, en una carta enviada a Pablo VI, escribió: «Esta civilización ha creado ángeles que Dios no había previsto». Todos sabemos que nuestros jóvenes no se comportan como los ángeles, pero nuestra organización socioeconómica no los favorece al traducir la sexualidad en procreación.

De los quince a los treinta años de edad, los jóvenes tienen la máxima *potencia ideacional*. Tal vez desordenada, tal vez más intuitiva que lógica, ciertamente más creativa. Solo para dar algunos ejemplos: a los trece años de edad, Mozart interpretaba frente a emperadores y papas; a los veintiuno, Leopardi escribió *El infinito*; a los veinticuatro, Einstein descubrió su fórmula, por no mencionar la juventud de los inventores de la informática que cambió nuestro mundo.

En este punto, ¿qué decir de una sociedad que, aunque no la haya olvidado por completo, ciertamente no usa de manera adecuada y útil a esta generación, los jóvenes, que tiene el máximo poder biológico, sexual y creativo? ¿Es realmente posible pensar que esta sociedad, que descuida o no invierte en el mundo de la juventud, tiene futuro? Tal vez, pero únicamente en manos de esos «nihilistas activos», que, sin embargo, son una minoría y que con frecuencia solo encuentran en el extranjero las condiciones para poder expresarse y realizarse.

UMBERTO GALIMBERTI

Milán, 11 de enero de 2019

Introducción

El nihilismo está a las puertas: ¿de dónde viene este, el más inquietante de todos los huéspedes?

F. NIETZSCHE, fr. 2 (127),
Fragmentos póstumos 1885-1887

Un libro sobre los jóvenes: porque los jóvenes, aunque no siempre son conscientes de ello, están mal. Y no por las habituales crisis existenciales que jalonan la juventud, sino porque un huésped inquietante, el *nihilismo*, está entre ellos, penetra en sus sentimientos, confunde sus pensamientos, elimina perspectivas y horizontes, socava su alma, entristece sus pasiones y las debilita.

Las familias se alarman, la escuela no sabe qué hacer, solo el mercado está interesado en ellos para conducirlos por los caminos del entretenimiento y del consumo, donde aquello que se consume no son tanto los objetos que cada año se vuelven obsoletos, sino sus vidas, que no pueden proyectarse hacia un futuro capaz de entrever promesa alguna. El presente se convierte en un estado que hay que vivir con la máxima intensidad, no porque esta intensidad proporcione alegría, sino porque promete enterrar la angustia que hace su aparición cuando el paisaje adquiere los contornos de un desierto de significado.

Cuando se les pregunta, no saben describir su malestar porque ya han desarrollado ese analfabetismo emocional que no permite reconocer los propios sentimientos y, sobre todo, llamarlos por su nombre. Y, para el caso, ¿qué nombre darle a esa *nada* que los impregna y asfixia? En el desierto de la comunicación, donde la familia no suscita reclamo alguno y la escuela no despierta ningún interés, todas las palabras que invitan al compromiso y a la mirada orientada hacia el futuro se hunden en lo inarticulado, a la altura de lo cual no queda más que el grito, que a veces rompe la armadura gruesa y opaca del silencio que, masivo, envuelve la soledad de su secreta depresión como un

estado de ánimo sin tiempo, gobernado por ese huésped inquietante que Nietzsche llamó «nihilismo».

Y así, las palabras que aluden a la esperanza, las palabras de todos más o menos sinceras, las palabras que insisten, las palabras que prometen, las palabras que quieren calmar su secreto sufrimiento languidecen a su alrededor como ruido sin sentido.

Un poco de música a todo volumen en los oídos para borrar todas las palabras, un poco de droga para anestesiar el dolor o para experimentar alguna emoción, tanta soledad típica de ese individualismo exasperado, desconocido para las generaciones anteriores, impulsado por la persuasión de que —dada la desecación de todos los lazos afectivos— no podemos salvarnos a nosotros mismos si no estamos solos, tal vez aferrándonos, en el desierto de los valores, a ese único generador simbólico de todos los valores que en nuestra cultura se llama dinero.

No hace falta decir que cuando el malestar no es del individuo, sino que el individuo es víctima de una difusa falta generalizada de perspectivas y proyectos, cuando no de los sentidos y los lazos afectivos, como sucede en nuestra cultura, es obvio que los tratamientos farmacológicos a los que hoy se recurre desde la primera infancia o esas psicoterapias que tratan el sufrimiento que se origina en el individuo resultan completamente ineficaces.

Y esto es así porque si el hombre, como dice Goethe, es un ser destinado a la construcción de sentido (*Sinngebung*), en el desierto de la insensatez que la atmósfera nihilista de nuestro tiempo difunde, el malestar ya no es *psicológico*, sino *cultural*. Entonces, debemos actuar sobre la cultura colectiva y no sobre el sufrimiento individual, ya que este sufrimiento no es la causa, sino la consecuencia de la implosión cultural de la que los jóvenes, aparcados en las escuelas, en las universidades, en los másteres, en la precariedad, son las primeras víctimas.

¿Y qué decir de una sociedad que no utiliza el máximo de su fuerza biológica, que los jóvenes expresan de los quince a los treinta años, planificando, diseñando, generando, si apenas se vislumbra un objetivo realista, una perspectiva creíble, una esperanza capaz de activar esa fuerza que sienten dentro de sí mismos y luego hacen implosionar anticipando la desilusión de no poder verla de frente?

¿No es este prescindir de los jóvenes el verdadero signo de la decadencia de nuestra cultura? Es una señal mucho más amenazadora que el avance del fundamentalismo en otras culturas, del eficientismo desenfrenado de pueblos que se asoman a nuestra historia

y se combinan con ella, y que han renunciado a todos los valores que no se reduzcan al valor del dinero.

Si los problemas de la juventud no tienen un origen psicológico, sino cultural, entonces los remedios elaborados por nuestra cultura resultan ineficaces, tanto en la versión religiosa, porque Dios está realmente muerto, como en la versión ilustrada, porque no parece que la razón sea hoy en día el regulador de las relaciones entre los hombres, sino esa fórmula reducida de la «razón instrumental» que garantiza el progreso técnico, pero no una expansión del horizonte de significado para la inacción del pensamiento y la aridez de sentimientos.

Las páginas de este libro no proporcionan un remedio de actuación fácil e inmediata. Y ya esta admisión de impotencia dice mucho de la naturaleza del problema que, repito, no es *existencial*, sino *cultural*. Sin embargo, he creído que debía escribirlas, aunque solo sea para hacer limpieza de todos los remedios concebidos que no han interceptado la verdadera naturaleza de los problemas de nuestros jóvenes que, en la atmósfera nihilista que los rodea, ya no cuestionan el significado de su propio sufrimiento o del de los demás, como ha hecho siempre la humanidad, sino —y esto, como nos recuerda Günther Anders, es una gran diferencia— el *significado mismo de su existencia*, que no les parece sin sentido porque esté plagada de sufrimiento, sino que, por el contrario, les parece insoportable porque no tiene sentido. La negatividad difunde que el nihilismo, de hecho, no invierte el sufrimiento que, con diferentes gradaciones, acompaña a toda existencia y alrededor del cual se amontonan las prácticas de ayuda, sino, más radicalmente, la sutil percepción de la insensatez del propio existir.

¿Y si el remedio estuviera en otra parte? ¿No en la búsqueda desenfrenada de significado, como exige la tradición judeocristiana, sino en el reconocimiento de lo que somos cada uno de nosotros, es decir, de la propia virtud, de las propias capacidades o, por decirlo en griego, del propio *daimon*, que, cuando encuentra su realización, se posa en la felicidad, en la *eudaimonía* griega?

En este caso, el nihilismo, a pesar de la desertificación de significado que trae consigo, puede señalar que lo que justifica la existencia no es tanto la obtención de un sentido apreciado más por el deseo (a veces ilimitado) que por nuestras capacidades efectivas, como el arte de vivir (*téchne toū bíou*), como decían los griegos, que consiste en reconocer las propias capacidades (*gnóthi seautón*, conócete a ti mismo) y en explicitarlas y verlas florecer según sus posibilidades (*katà métron*).

Este cambio de la cultura cristiana a la griega podría incitar en los jóvenes aquella alegre curiosidad de descubrirse a sí mismos y de encontrar significado en este descubrimiento, que, adecuadamente apoyado y cultivado, puede resultar en esa expansión de la vida a la que por naturaleza tiende la juventud y su poder creativo.

Si atravesando y yendo más allá del nihilismo los jóvenes supieran operar este cambio de perspectiva capaz de despertarles la curiosidad por sí mismos, el «huésped inquietante» no habría pasado en vano.

1.
El nihilismo y la devaluación de todos los valores

Nihilismo: ausencia de fin; ausencia de respuesta al «¿por qué?». ¿Qué significa nihilismo?: que los valores supremos pierden todo valor.

F. NIETZSCHE, fr. 9 (35),
Fragmentos póstumos 1887-1888

1. La descentralización del universo

Los hombres nunca han habitado el mundo, sino siempre y solo la descripción que de vez en vez el mito, la religión, la filosofía o la ciencia han dado del mundo. Una descripción a través de palabras estables, colocadas en los confines del universo para su delimitación y en el interior del universo para su articulación. Entre «las cosas de allí arriba» y «las cosas de aquí abajo», como quería la geografía de Platón, la más elocuente, la más descriptiva, era posible reconocer la jerarquía de estabilidad que permitía orientarse entre lo verdadero y lo falso, entre lo justo y lo injusto, entre lo valioso y lo despreciable. El orden de las ideas trazaba un itinerario ascendente que conducía desde la tierra hasta el cielo, y el camino tenía una dirección, un significado, un propósito. En la realización del fin estaba la promesa de la salvación y de la verdad.

Un día, la filosofía griega se encontró con el mensaje judeocristiano que hablaba de una tierra prometida y de una patria definitiva. El alma que Platón había ideado se encontró orientada hacia un objetivo y comenzó a experimentar la ansiedad de la espera y del tiempo que la separaban de la meta. Un tiempo ya no descrito como la cíclica repetición del evento cósmico, sino como irradiación de un sentido que transfiguró el discurrir de los eventos en *historia*, donde al final se cumpliría aquello que al principio se había anunciado.

Pero también esta cosmología y esta temporalidad no tardaron en desmoronarse y, con ellas, todas aquellas ideas que marcaban la exploración. Anunciando que era la Tierra la que giraba alrededor del Sol, a su vez lanzado en una carrera sin meta, la ciencia consignó una nueva descripción del mundo en la que se reconocía el carácter relativo de todo movimiento y de toda posición en el espacio, que, a su vez, se confundía cada vez más con el tiempo, hasta eliminar del lenguaje de la filosofía y de la religión todas las ideas normativas que hablaban de orientación y estabilidad.

La consecuencia fue la descentralización del universo. La nueva descripción todavía implicaba a las viejas palabras, pero estas, al señalar las cosas, no designaban ya su esencia, sino solo su relación. Sin «alto» ni «bajo», ni «dentro» ni «fuera», ni «lejos» ni «cerca», el universo perdió su orden, su finalidad y su jerarquía para ofrecerse al hombre como una máquina investigable con las herramientas de la razón hecha cálculo. Esto abrió el escenario artificial y poderoso de la tecnología, en el que el hombre descubrió su

esencia, mantenida oculta durante mucho tiempo e incognoscible para la descripción mítica del mundo.

De Madre Tierra la Tierra pasó a ser materia indiferente, el cielo cedió la mitología de las estrellas al polvo cósmico y el alma del hombre, despojada de todo horizonte de significado, comenzó a vagar en compañía de lo que Nietzsche llamó «el más inquietante entre todos los huéspedes: el *nihilismo*»,[1] en el que reconocemos la cadencia de nuestro actual pensamiento y sentir desorientado.

2. El desencanto del mundo

El nihilismo es una figura antigua, porque, en torno al ser y la nada, se abrió el gran escenario de la filosofía que, a diferencia de la religión y de la ciencia, no se asentó sobre lo positivo esperado o realizado, sino en ese paso intermedio entre lo positivo y lo negativo, entre el ser y la nada, en cuya decisión se hace más dramática y más vertiginosa la elección de campo. Una elección, de hecho, que no está en este o en aquel ente, entre Dios y el mundo, sino entre el sentido de la totalidad del ser y su implosión.

De Gorgias —para quien «nada es; e incluso si lo fuera, no sería cognoscible; y si incluso fuera cognoscible, no sería comunicable»—[2] a Heidegger —para quien «¿qué es del ser? ¡Nada es del ser! ¿Y si aquí se revelase la esencia del nihilismo que ha permanecido oculta hasta ahora?»—[3] pasando por toda la historia de la filosofía, el huésped inquietante ha hecho sentir su presencia, pero solo hoy, solo en nuestro tiempo, esta presencia se ha convertido en el clima de la Tierra, en la desorientación de todos los paisajes que los hombres en su historia han construido laboriosamente para habitar la tierra. Pero ¿por qué precisamente ahora? Porque, escribe Franco Volpi:

> Hoy en día las referencias tradicionales —los mitos, los dioses, la trascendencia, los valores— han sido erosionadas por el desencanto del mundo. La racionalización científico-técnica ha producido la indecisión de las elecciones últimas en el plano de la razón. El resultado es el politeísmo de los valores y la isostenia de las decisiones, la misma estupidez de las prescripciones y la misma inutilidad de las prohibiciones. En el mundo gobernado por la ciencia y por la tecnología, la eficacia de los imperativos morales parece igual a la de unos frenos de bicicleta montados en un *jumbo*. Bajo el fuselaje de acero del nihilismo no hay virtud o moralidad posible.[4]

El paradigma técnico-científico, de hecho, no propone ningún fin que realizar, sino solo alcanzar resultados como conclusiones de sus procedimientos. Esta abolición de los fines descarta, desde sus fundamentos, toda posible búsqueda de significado para ese tipo de hombre, el occidental, que ha crecido en la «cultura del significado», según la cual la vida se puede vivir solo si se inscribe en un horizonte de significado.

La tecnología no responde a este tipo de pregunta, porque la categoría del significado no pertenece a sus competencias. Pero, como hoy en día la tecnología se ha convertido en la forma del mundo, el último horizonte más allá de todos los horizontes, las preguntas en torno al significado deambulan afanosas y sin respuesta en una tierra ahora

abandonada por su cielo que alberga el acontecimiento humano como cualquier otro evento.[5]

3. El ocaso de la cultura occidental

La indiferencia de la Tierra, el grito de la antigua gnosis,[6] vuelve hoy en forma de nihilismo para reafirmar la extrañeza del evento humano que la Tierra alberga sin su conocimiento y a la que envía solo un mensaje de no significado. Nietzsche, buen testigo de esta atmósfera, escribe:

> Vi una gran tristeza invadir a los hombres. Los mejores se cansaron de su trabajo. Una doctrina apareció, y junto a ella una fe: ¡todo es vacío, todo es igual, todo fue! […] Hemos recogido la cosecha, pero ¿por qué se han podrido todos los frutos? ¿Qué ocurrió aquí esta noche pasada de luna malvada? Todo nuestro trabajo ha sido en vano, nuestro vino se ha convertido en veneno, el mal de ojo ha secado nuestros campos y nuestros corazones. Todos nosotros nos hemos vuelto áridos. […] Todas las fuentes se han secado, también el mar se ha retirado. ¡Todos los suelos se abrirán, mas el abismo no nos tragará! Ay, dónde queda todavía un mar en el que poder ahogarse: así resuena nuestro lamento sobre los pantanos llanos.[7]

La tristeza que invade es la tristeza del ocaso, cuando el sol da paso a una luna que es malvada porque trata de concluir un día en que el trabajo ha sido en vano, porque la tierra se ha secado, los frutos no han cumplido con las expectativas, las fuentes se han desecado y ningún abismo se ha abierto para tragar al hombre, que, por lo tanto, sigue siendo un testigo de la aridez de la tierra, de la que nada nace.

El nihilismo termina la «tierra de la noche» y custodia el sentido del ocaso.[8] Nietzsche, de hecho, concibe al hombre moderno y su tiempo como un final, el final del movimiento moral y espiritual de más de dos mil años, el final de la metafísica y del cristianismo, el final de todo juicio de valor. Y por eso a la pregunta «¿Qué significa nihilismo?», responde: «Que los valores supremos pierden todo valor».[9]

Según Heidegger, el nihilismo denunciado por Nietzsche no es un evento casual, un hecho histórico que también podría no suceder, sino «el proceso fundamental de la historia de Occidente, y la lógica interna de esta historia».[10] Por eso el anuncio nihilista de Nietzsche, conectado con el anuncio de la muerte de Dios, no está determinado por una insana manía de profanación. Nietzsche no es Eróstrato, que, por un perverso frenesí de gloria, incinera el templo de Diana en Éfeso. Para Nietzsche, la época termina porque ya no cree en lo que la había promovido y animado durante siglos. De hecho:

> El hombre moderno cree experimentalmente ahora en este valor ahora en aquel otro, para después abandonarlo. El círculo de los valores superados y abandonados es cada vez más vasto. Se advierten cada vez más el vacío y

la pobreza de valores. El movimiento es imparable, aunque se ha intentado frenarlo de una manera muy evidente. Al final, el hombre se atreve a hacer una crítica de los valores en general; reconoce su origen, conoce lo suficiente como para no creer ya en ningún valor; he aquí el *pathos*, la nueva emoción. La que cuento es la historia de los dos próximos siglos.[11]

4. La racionalidad técnica y la implosión del significado

Quien dio el nombre al huésped inquietante fue el escritor ruso Iván Serguéyevich Turguéniev (1818-1883), a partir del cual el nihilismo se abrió camino en el romanticismo y en el idealismo, contaminó el pensamiento social y político francés y alemán, animó el anarquismo y el populismo del pensamiento ruso, proclamó la muerte de Dios con Nietzsche y abrió aquella cultura de la crisis caracterizada por el relativismo, el escepticismo y el desencanto.

Se hizo evento estético y literario para después convertirse en un sello de la historia del ser con Heidegger, Jünger y Severino. Impregnó el existencialismo de Sartre, la teología política de Carl Schmitt, hasta anunciar el fin de la historia con Kojève y Gehlen por el encuentro entre el invitado inquietante, el *nihilismo*, y ese impasible invitado de piedra que es la *tecnología*, que, con su fría racionalidad, relativiza y relega al fondo todo lo simbólico y las imágenes que el hombre se había hecho de sí mismo para orientarse en el mundo y dominarlo.

La tecnología, de hecho, entró en profundo conflicto con la primacía que el hombre se había asignado a sí mismo en la historia del ser. Y, en verdad, en la habituación con la que utilizamos instrumentos y servicios que reducen el espacio, aceleran el tiempo, calman el dolor, frustran las reglas sobre las cuales se ha cincelado toda la moral, corremos el riesgo de no preguntarnos si nuestra manera de ser hombres no es demasiado antigua, en comparación con nosotros mismos, para habitar en la era de la tecnología que la abstracción de nuestra mente ha creado, obligándonos, con una obligación más fuerte que la sancionada por todas las morales que se han escrito a lo largo de la historia, a entrar y participar de ella.

En esta inclusión rápida e inevitable todavía llevamos en nosotros los rasgos humanos pretecnológicos que actúan para propósitos consignados en un horizonte de significado, con un bagaje de ideas propias y un conjunto de sentimientos en el que se reconocía. La era de la tecnología ha acabado con este escenario *humanista* y las preguntas de significado quedan sin respuesta no porque la tecnología aún no se haya perfeccionado lo suficiente, sino porque la búsqueda de respuestas a preguntas similares no forma parte de sus competencias.

La tecnología, de hecho, no tiende a un objetivo, no promueve un sentido, no abre escenarios de salvación, no redime, no revela la verdad: la tecnología *funciona*. Y, puesto que su funcionamiento se vuelve global, terminan en el fondo, inciertos en sus contornos corroídos por el nihilismo, los conceptos de individuo, identidad, libertad, salvación, verdad, significado, propósito, pero también los de naturaleza, ética, política, religión e historia, de los que se había alimentado la edad pretecnológica y que ahora, en la era de la tecnología, deberán ser reconsiderados, abandonados o restablecidos a partir de las raíces.[12]

Nacida con los griegos para emancipar al hombre del oscurantismo de las creencias sin fundamento, la razón se impuso sobre las fábulas de los mitos, sobre la aproximación de las opiniones difusas, sobre las fes infundadas, sobre el nihilismo de los escépticos. A continuación, perfeccionada, se ha contraído en la racionalidad técnico-científica que no promueve otro significado si no la propia potenciación no finalizada. Y así, en un horizonte desertificado donde todo fin tiene la consistencia de un espejismo engañoso, faltan la dirección, el significado, el propósito.

5. Las enfermedades del espíritu

Como recuerda el filósofo rumano Constantin Noica,[13] un día también las *estrellas* enfermaron. Después de haber velado un mundo por debajo de las expectativas, algunas de ellas se retiraron y se convirtieron en estrellas ociosas, mientras que otras se entrometieron demasiado en los asuntos humanos y arriesgaron definitivamente su naturaleza celeste, y otras adoptaron demasiadas determinaciones que respondían más a los cálculos de los astrónomos que a los dioses. Las estrellas enfermaron.

También el *cielo* está enfermo. Los antiguos creían en la incorruptibilidad de las esferas celestes, así como en la incorruptibilidad divina. Pero el telescopio de Galileo vino a mostrar las imperfecciones de la Luna que sus contemporáneos no querían ver. Hoy se han llegado a identificar las enfermedades galácticas. En el cosmos se oculta una carcoma.

También la *luz* está enferma. Goethe todavía creía en su perfección, y por eso protestaba con Newton, que la consideraba una mezcla de siete colores y, por lo tanto, impura. Después, la luz se midió por su velocidad de transmisión y se descubrió que está fisurada en su interior, y que es a la vez corpúsculo y onda. Demasiadas enfermedades en un simple rayo de luz.

También el *tiempo* está enfermo. El tiempo absoluto, homogéneo y uniforme se reveló menos majestuoso desde el momento en que se convirtió en simple tiempo local, unido al *espacio*, que, a su vez, se redujo a la simple coexistencia de las cosas, tal vez a realidad regional con límites fronterizos.

También la *vida* está enferma, con las aproximaciones e incertidumbres reportadas por la biología contemporánea, para la que la vida es una simple tumefacción de la materia, una casualidad transformada en necesidad.

También el *logos* está enfermo, fracturado en lenguas regionales cuando debería llevar consigo, como su nombre indica, la unidad de la razón. Pero, si todas las grandes entidades están enfermas y si la cultura viene a mostrar sus enfermedades como constitucionales, ¿con qué ojos podemos mirar todavía al cielo?

Así fue que la lectura del cielo, su regla, su norma, su medida, se hundió en el inconsciente de los hombres y se mezcló en las tramas confusas de lo irracional para volver a emerger como molestia cotidiana sobre el significado del tiempo y el destino

futuro. Pero hoy ya no estamos a la altura del antiguo paisaje, no identificamos los contornos, lo lleno y lo vacío, los volúmenes de significado, porque ya no conocemos el cielo que las palabras de los antiguos describían como una bóveda que abrazaba al mundo, y mucho menos el alma universal en su debatirse entre el cielo y la tierra. Hoy conocemos solo almas individuales, asfixiadas por la incapacidad de correlacionar su sufrimiento diario con el dolor del mundo.

Un volumen de significado, aquello que los antiguos llamaban bóveda celeste, fue desintegrado por las ciencias psicológicas, que, al delimitar el campo a la simple descripción de los procesos psíquicos individuales o a la problemática normalización de los comportamientos, eludieron la pregunta de fondo que recorría el alma del mundo en su debatirse entre el espíritu y la materia, donde se mantenía indecidible si el hombre era el autor de una *historia* con todo el abanico de sus creaciones o simplemente el ejecutor de un *destino* ya escrito en el espesor de la materia.

Por eso escrutamos las estrellas, pero ahora con esa mirada oblicua que quiere inclinar su curso hacia el éxito de nuestros proyectos. Pérdida de la medida e inocencia de la mirada, que se mueve en un espacio que no está garantizado ni siquiera por el aristotélico «cielo de las estrellas fijas», porque también este cielo ha sufrido su ocaso para nosotros.

2.
La época de las pasiones tristes

¿Qué sucede cuando la crisis ya no es la excepción a la regla, sino la propia norma de nuestra sociedad?

M. BENASAYAG y G. SCHMIT,
Las pasiones tristes (2010)

1. El futuro como promesa

¿Cuáles son las consecuencias del nihilismo, especialmente en los jóvenes? Para responder tenemos a un filósofo y psicoanalista argentino, Miguel Benasayag, que ha vivido durante muchos años en París, y a un profesor de psiquiatría infantil y adolescente, Gérard Schmit, que enseña en la Universidad de Reims.[14]

Los dos estudiosos pusieron bajo observación los servicios de orientación psicológica y psiquiátrica difundidos en Francia y se dieron cuenta de que los usuarios, en su mayoría, eran personas cuyos sufrimientos tenían un origen psicológico real, pero que reflejaban la tristeza generalizada que caracteriza nuestra sociedad contemporánea, afectada por un sentimiento permanente de inseguridad y de precariedad.

Esos «técnicos del sufrimiento» se sentían preparados para hacer frente a los problemas que no eran de naturaleza psicopatológica. Y, en lugar de conformarse tranquilamente con los fármacos a su disposición para curar el trastorno molecular y así estabilizar la crisis, comenzaron a estudiar y a pensar sobre el sentido que se esconde en el corazón del síntoma, cuando la crisis no es tanto del *individuo* como el reflejo de la *crisis de la sociedad*, que, sin previo aviso, hace su entrada en los centros de asesoramiento psicológico y psiquiátrico y deja a los trabajadores desarmados.

¿Y en qué consiste esta crisis? En un cambio de signo del futuro: del *futuro-promesa* al *futuro-amenaza*. Y, puesto que la psique está sana cuando está abierta al futuro (a diferencia de la psique deprimida, volcada en el pasado, y de la psique maníaca, centrada únicamente en el presente), cuando el futuro cierra sus puertas o, si las abre, es solo para ofrecerse como incertidumbre, precariedad, inseguridad, inquietud, entonces, como dice Heidegger, «lo terrible ya ha sucedido»[15] debido a que las iniciativas se extinguen, las esperanzas aparecen vacías, la falta de motivación crece y la energía vital implosiona.

Para los dos estudiosos todo comenzó con la «muerte de Dios» proclamada por Nietzsche,[16] que marcó el final del optimismo teológico que visualizaba el pasado como mal, el presente como redención y el futuro como salvación. La muerte de Dios no solo nos dejó huérfanos, sino que también nos hizo herederos. La ciencia, la utopía y la revolución han perseguido, de manera secularizada, esta visión optimista de la historia, donde la tríada culpa, redención, salvación encuentra su reformulación en aquella

homóloga perspectiva donde el pasado aparece como mal, la ciencia o la revolución como redención y el progreso (científico o sociológico) como salvación.[17]

El positivismo de finales del siglo XIX, de hecho, fue animado por una suerte de mesianismo científico que garantizaba un futuro brillante y feliz gracias a los avances en la ciencia. Por el lado sociológico, Marx evidenció las contradicciones del capitalismo en vistas de una transformación radical del mundo y, por el lado psicológico, Freud planteó la hipótesis de una desecación de las fuerzas inconscientes no controladas por el ego, porque «donde estaba el ello debe ponerse el yo. Este es el trabajo de la civilización».[18]

Occidente —una vez abandonado el pesimismo de los antiguos griegos, como Nietzsche nos recuerda, «fue el único que tenía la fuerza para enfrentarse al dolor»—[19] se entregó sin reservas al optimismo de la tradición judeocristiana que, tanto en la versión religiosa como en las formas laicistas de la ciencia, de la utopía y de la revolución, miraba al futuro con el apoyo de la convicción de que la historia humana es inevitablemente una historia de progreso y, por tanto, de salvación.

2. El futuro como amenaza

Hoy en día esta visión optimista se ha derrumbado. Dios está realmente muerto y sus herederos (ciencia, utopía y revolución) han faltado a su promesa. Las contaminaciones de todo tipo, las desigualdades sociales, los desastres económicos, la aparición de nuevas enfermedades, los brotes de violencia, las formas de intolerancia, el enraizamiento del egoísmo, la práctica habitual de la guerra, han hecho precipitar el futuro de la positividad extrema de la tradición judeocristiana a la extrema negatividad de un tiempo confiado a una aleatoriedad sin dirección ni orientación.

Esto se debe a que, si bien es cierto que la tecnociencia progresa en el conocimiento de la realidad, al mismo tiempo nos relega a una forma de ignorancia muy diferente, pero tal vez más temible, que es aquella que nos hace incapaces de enfrentarnos a nuestra infelicidad y a los problemas que nos inquietan y que giran peligrosamente en torno a la ausencia de significado.

En palabras de Spinoza, vivimos en una época dominada por lo que el filósofo llama las «pasiones tristes»,[20] en la que la referencia no es al dolor o al llanto, sino a la impotencia, a la disgregación y a la ausencia de significado, que hacen de la crisis actual algo diferente de las otras a las que Occidente ha sido capaz de adaptarse, porque es una crisis de los fundamentos de nuestra civilización.

Por supuesto, nadie va a un consultorio psicológico diciendo: «Hola, doctor, sufro mucho a causa de la crisis histórica que estamos atravesando». En cambio, los consultorios son visitados cotidianamente por padres y profesores que no saben cómo responder a la indolencia de sus hijos o de sus alumnos, a los procesos de desmotivación que los aíslan en sus habitaciones para aturdirse con música, a la escalada la violencia, a la obnubilación de los porros que intercalan horas de pereza. ¿Cómo reconducir todos estos síntomas hacia la «crisis histórica»?

La ausencia de un futuro como promesa detiene el deseo en el absoluto presente. Mejor estar bien y gratificarse hoy si para mañana no hay perspectivas. Esto significa que en el adolescente ya no se produce aquella transición natural de la *libido narcisista* (que invierte en el amor a uno mismo) a la *libido objetual* (que invierte en los demás y en el mundo). Sin este paso, se corre el riesgo de inducir a los adolescentes a estudiar con motivaciones *utilitarias*, impostando una educación dirigida a la supervivencia,

donde está implícito que «nos salvamos solos», con el consecuente debilitamiento de los lazos emocionales, sentimentales y sociales.

La ausencia de un futuro como una promesa priva a padres y profesores de la facultad de señalar el camino. Entre los adolescentes y los adultos se establece entonces una relación *contractual*, debido a la cual los padres y los profesores se sienten constantemente obligados a justificar sus elecciones frente al joven, que acepta o no lo que se le propone en una relación *igualitaria*. Pero la relación entre los jóvenes y los adultos no es simétrica, y tratar al adolescente como a un igual significa no contenerlo y, sobre todo, dejarlo frente a las propias pulsiones y a la ansiedad que se deriva de ello.

Cuando los síntomas del problema se hacen evidentes, la actitud de los padres y de los profesores oscila entre la *coerción* dura —que puede tener sentido cuando las promesas de futuro están garantizadas— y la *seducción* de carácter comercial de la que la cultura consumista que se está extendiendo es una invitación.

Sin embargo, también los jóvenes de hoy en día deben experimentar su Edipo, deben explorar su poder, comprobar los límites de la sociedad, hacer frente a todas las situaciones típicas de los ritos de paso de la adolescencia, incluido matar simbólicamente a la autoridad, al padre. Y, puesto que este proceso no puede tener lugar en una familia en la que, como resultado de las relaciones contractuales entre padres e hijos, la autoridad ya no existe, los jóvenes terminan experimentado su Edipo con la policía, desencadenando en el barrio, en el estadio, en la ciudad o en la sociedad la violencia contenida en la familia.

Estos son solo algunos ejemplos entre los muchos que podrían señalarse para mostrar el vínculo entre el paso histórico del futuro como una promesa al futuro como amenaza y las manifestaciones psicopatológicas de la angustia de los jóvenes, que ya no son capaces de percibir la integración social, la adquisición del aprendizaje y la inversión en proyectos como algo relacionado con su deseo profundo, que es entonces el deseo de desear la vida.

A esto se añade que las pasiones tristes y el fatalismo no carecen de una cierta fascinación, y es fácil dejarse seducir por los cantos de sirena de la desesperación, saborear la espera de lo peor, dejarse envolver por la noche apocalíptica que, de la amenaza nuclear a la terrorista, cae como un cielo oscuro sobre todos nosotros. Pero también es cierto que las pasiones tristes son una construcción, una manera de interpretar

la realidad, no la realidad misma, que todavía tiene recursos almacenados si no nos dejamos atrapar por ese significante dominante hoy en día que es la *inseguridad*.

Lo que es seguro es que nuestra época desenmascara la ilusión de la modernidad, que ha hecho creer al hombre que puede cambiarlo todo a voluntad. No es así. Pero la inseguridad que se deriva de ello no debe empujar a nuestra sociedad a unirse masivamente a un discurso paranoico, en el que no se habla de otra cosa que no sea de la necesidad de protegerse y sobrevivir, porque entonces se llega al punto en que la sociedad se siente libre de los principios y de las prohibiciones y, por efecto de esta libertad, la barbarie está a las puertas.

Si la extirpación radical de la inseguridad todavía pertenece a la utopía progresista de la omnipotencia humana, el camino que hay que seguir es otro: el de la construcción de vínculos afectivos y de solidaridad capaces de empujar a las personas a salir del aislamiento en el que la sociedad tiende a encerrarlos en nombre de ideales individualistas que, desde América, también se están propagando alarmantemente entre nosotros.

3.
El desinterés de la escuela

La escuela no debe olvidar nunca que debe lidiar con individuos todavía inmaduros a los cuales no es lícito negar el derecho a demorarse en determinadas etapas, aunque desagradables, del desarrollo. No debe asumir la prerrogativa de inexorabilidad propia de la vida; no debe ser más que un juego de vida.

S. FREUD,

«Contribuciones para un debate sobre el suicidio» (1910), en *Obras completas*

1. La construcción de la autoestima

La escuela tiene mucho que hacer con esa fase precaria de la existencia que es la adolescencia, en la que la identidad apenas esbozada no se juega, como en el adulto, entre lo que se es y el miedo a perder lo que se es, sino en la brecha mucho más dramática entre no saber quién se es y el temor a no conseguir ser lo que se sueña con ser.

En el intervalo descrito por este doble no saber se mueve, incierta, la identidad del adolescente, que nuestra sociedad obliga a una maduración acelerada, sin saber indicar, como fue el caso de las generaciones anteriores, aquella continuidad entre la preparación a través de los estudios y el ingreso en el mundo del trabajo que constituía la primera soldadura de una identidad que, a pesar de su incertidumbre, se anclaba en una certeza futura.

La garantía de la viabilidad del proyecto prefiguraba, en la identidad futura, aquel concepto de sí mismo indispensable para no andar a tientas en la oscilación de lo indeterminado. Sin embargo, para la formación de un adecuado concepto de uno mismo hay que tener esa consideración positiva que solemos llamar *autoestima*, y esa aceptación de lo negativo que es la *autoaceptación*, indispensable para hacer frente a los acontecimientos adversos de la vida.

La autoestima y la autoaceptación son menospreciadas en la escuela. La autoestima del estudiante es a menudo confundida con la arrogancia y la autoaceptación es vista por el estudiante como un reconocimiento explícito de que no vale mucho.

Si, entonces, el propio estudiante está convencido de que vale poco, el profesor se siente absolutamente absuelto en su reiteración, con votos y juicios negativos, de esa nada que el estudiante ya advierte por su cuenta en su interior. Y así, «por no cometer injusticias», «por no utilizar dos pesos y dos medidas», por consideraciones similares que florecen en los labios aparentemente inocuos de muchos profesores, se ensancha y profundiza la dimensión de vacío que a veces conduce a gestos irreversibles.

Completado el evento, los profesores, por lo general, manifiestan *sorpresa*. No se sorprenden de su desatención, sino de la imprevisibilidad de un simple gesto en un chico que parecía tan «alegre» y «vivaz». Porque, a pesar de sus muchas lecturas humanistas,

que describen todos los pliegues del alma, muchos profesores todavía no saben cómo distinguir, en la risa de un joven, la señal de alegría o la mueca de la tragedia inminente.

Pero ¿quién entre los maestros comprueba, además de las habilidades culturales de sus alumnos, el grado de autoestima que tiene cada uno de ellos? ¿Quién entre los maestros sabe que gran parte del aprendizaje depende no tanto de la buena voluntad como de la autoestima que desencadena la buena voluntad? ¿Quién, con los reconocimientos apropiados, fortalece esta autoestima, la primera fuerza motriz de la educación cultural, y evita destruirla con epítetos y burlas que, dirigidos a personas adultas, conducirían a los tribunales?

¿Quién se abstiene de comparar el comportamiento de un estudiante con el de otro, lo que fortalece a aquellos que ya son sólidos y destruye a aquellos que ya son inciertos e inseguros? ¿Quién escucha a un estudiante con interés y le reconoce un mínimo de personalidad sobre la que él pueda seguir construyendo en lugar de demoler?: pocos, muy pocos maestros de las escuelas italianas, a las que se accede mediante habilidades de contenido y no por capacitación personal, según el principio de que la *educación* es una consecuencia directa de la *instrucción*.

2. La identidad y el reconocimiento

Howard Gardner[21] nos pone en guardia ante esta falsa creencia, porque es imposible educar si primero no se ha construido una identidad, no se ha indagado en los meandros del deseo, no se ha hecho frente a los problemas conectados a la frustración y al retraimiento, que son las dinámicas habituales en cada uno de nosotros y que están particularmente pronunciadas en los adolescentes.

La *identidad*, de hecho, no se construye por el simple hecho de que seamos y de que cada vez que hablemos digamos «yo». La identidad se construye a partir del reconocimiento del otro. Si falta dicho *reconocimiento*, como les falta siempre a los que van mal en la escuela, la identidad, que es una necesidad absoluta para cada uno de nosotros, se construye en otra parte, en todos esos lugares, excepto en la escuela, donde se pueden obtener premios. Y si quitamos de la ecuación a la escuela y a la familia, será la calle la que proporcionará estos premios, pero al nivel que puede concederlos la calle. El sexo y las drogas comienzan a aparecer como formas extremas de reconocimiento, porque las formas más adecuadas no se les han ofrecido.

La adolescencia, como todo el mundo sabe, es empujada por el deseo que, en ese período de la vida, tiene su máxima expresión. La adolescencia sin deseo anuncia una existencia carencial, pero el deseo está a menudo en conflicto con la *realidad*, que no está construida específicamente para satisfacer los deseos. Aquí hay dos actitudes posibles: o la *eliminación* de la realidad, con el consecuente refugio en un mundo de sueños alternativo a esta, o la *frustración*, que, repetida, anula la identidad.

El proceso de *eliminación*, muy frecuente y peligroso, es conocido por los profesores como «distracción»: «Su hijo siempre está distraído». Casi bastaría un reclamo para hacerle aceptar la realidad, que se opone a la fuerza del deseo, y hacerle olvidar el sueño, sin el cual el deseo explotaría de manera incontrolada en la realidad, como bien describe Aristóteles en su *Poética*.[22] No hace falta decir que, si la distracción es un asunto serio, si soñar despierto revela la incapacidad de enfrentarse a lo real, los sueños promovidos por las drogas y el sexo suelen ser bienvenidos por aquellos que, por falta de reconocimiento, no han sido aceptados e insertados en la realidad en la que se encuentran, hasta el punto de tener que inventar un ensueño para continuar existiendo de alguna manera.

En este conflicto entre realidad y deseo en el que se debate la adolescencia puede desencadenarse la *frustración*, que es muy útil para crecer, pero que, como todos los medicamentos eficaces, debe dosificarse. El exceso de frustración —como en el caso de notas demasiado bajas distribuidas en el nombre de la objetividad de las pruebas, sin la más mínima sospecha de que detrás de las pruebas hay alguien que nos prueba y que se pone a prueba— aleja la búsqueda de reconocimiento, sin el cual no se construye ninguna identidad y, por lo tanto, no se puede vivir. Este cambio, esta desviación es conocida por los adolescentes como «diversión». «Su hijo solo piensa en divertirse», dice el profesor, que ni siquiera sospecha que en el entretenimiento no hay alegría, sino solo desviación.

Los jóvenes buscan divertimento porque no saben disfrutar. Pero el disfrute es, sobre todo, disfrute de uno mismo, es decir, identidad reconocida, realidad aceptada, frustración superada, eliminación reducida al mínimo. ¿Qué hace la escuela por todo esto? La escuela desarrolla programas ministeriales, porque considera que su trabajo no es realmente *educar*, sino solo *instruir*, y la educación es, en la falsa conciencia de los profesores, un derivado necesario para la instrucción. Pero las cosas no son exactamente así. Si acaso, la instrucción es un evento posible en la educación que ya ha tenido lugar. Y la educación no solo está hecha de buenos modales, sino que es una lenta adquisición, a través de reconocimientos, del disfrute de uno mismo.

Las ratas de laboratorio al final tampoco se mueven si, después de recorrer todo el camino por el laberinto, no encuentran el queso. Los adolescentes, porque no son ratones, se siguen moviendo, pero no en la jaula cerrada de la escuela, sino fuera, en la calle, donde no siempre, pero sí muchas veces, el aire es malsano. En la escuela los problemas persisten, pero las víctimas de estos problemas ya están lejos, fuera de la escuela, con el debido respeto a los que piensan, y son más, que para educar es suficiente con instruir.

3. La objetivación de la subjetividad

En la base de la desmotivación escolar existe esa tendencia a la *objetivación* que lleva a los médicos a considerar a los pacientes solo como organismos, que lleva, en el mundo del trabajo, a considerar a la persona basándose únicamente en el criterio de eficiencia y a resolver su identidad en la eficacia de su rendimiento, lo que lleva a los profesores a juzgar a sus estudiantes en función del *beneficio*, un término que el mundo de la escuela ha tomado del mundo de los negocios, lo que ha resuelto la educación en un hecho cuantitativo reducido a nociones y notas.

Dado que la cantidad es mesurable mediante el cálculo, de la escuela son expulsadas todas aquellas dimensiones que están más allá de la computabilidad, es decir: la creatividad, las emociones, las identificaciones, las proyecciones, los deseos, los placeres o los dolores, que constelan el crecimiento de la juventud y que la escuela no tiene en cuenta en lo más mínimo. Esto explica por qué en la escuela van bien y sacan buenas notas aquellos chicos que tienen un bajo nivel de creatividad, escasa capacidad emocional y limitada proyección imaginativa. Libre de estos inconvenientes, la mente puede disponerse más fácilmente a almacenar todas esas nociones que se ordenan con rigor y precisión; la mayoría son inanimadas, las menos implican al alma, en el nombre de ese ahorro emocional que hacen que el encasillamiento de la información sea mucho más sencillo.

Al expulsar de la escuela la educación emocional, las emociones vagan sin contenido al que aplicarse, deambulando peligrosamente entre los instintos de rebeldía, que siempre acompañan a aquello que no se puede expresar, y las tentaciones de abandono a esas derivas de las cuales el mundo de la discoteca, del alcohol y de las drogas son ejemplos no demasiado extremos.

Si hay que dar la razón a Aristóteles, que distingue entre «causas primarias y causas secundarias»,[23] habría que preguntarse si, antes de esas *causas secundarias* que se llaman sexo, alcohol y drogas, no está como *causa primaria* del problema de la juventud ese vacío emocional y existencial que la escuela crea en torno a los estudiantes, a los que ofrece una cultura tan desanimada que al final es indiferente a los jóvenes no implicados en estudiar logaritmos o la tumba de Foscolo.

Sin embargo, Pablo de Tarso dijo: «Uno no entra en la verdad sin amor (*non intratur in veritate nisi per charitatem*)».[24] En nuestras escuelas, el amor se resuelve en la miseria de las simpatías y de las antipatías. La identidad de los buenos estudiantes se basa en la derrota de los menos capaces o, como se dice en la jerga escolar, «insuficientes». Las evaluaciones se realizan sobre la base de impresiones subjetivas, donde las proyecciones sueltas de los estudiantes y de los profesores se mezclan y al final llegan a un juicio en el que es difícil reconocerse.

4. El mito de la buena voluntad

Y no hablemos de ese léxico inexacto al límite de la falta de significado que alimenta los coloquios entre padres y profesores, construido con expresiones como: «Debería poner más buena voluntad», «Debería involucrarse más», «Siempre está poco atento», «Conecta poco en clase», en el que hay un cúmulo de generalidades y tal vez de ignorancia propia de quienes no saben que la *voluntad* no existe fuera del *interés*, que el interés no existe separado de un *vínculo emocional*, que el vínculo emocional no se construye cuando la relación entre el profesor y el alumno es una relación de *desconfianza* recíproca, si no de absoluta *incomprensión*, que se desencadena tan pronto como la psicología del alumno se sale de los esquemas de la psicología del profesor. Para esto basta muy poco, y, si se evita el suicidio, que, como escribe Luigi Cancrini, «no depende tanto de las dificultades que se encuentran, como del miedo a ser rechazados y abandonados»,[25] ciertamente no se evita esa desmotivación insidiosa que apaga en los jóvenes el respeto por sí mismos. Una estudiante de la escuela secundaria dejó escrito lo siguiente:

> Tanto mis padres como los profesores me animaban a estudiar. Y yo estaba estudiando, sintiendo un aburrimiento mortal, con la atención corrompida por la duda de que estaba trabajando en vano, ya que el éxito de mi trabajo no dependía de mí. Se me negaba cualquier posibilidad de sentirme capaz de gestionar los eventos escolares que me incumbían. Las páginas se me antojaban inanimadas, extrañas, me acercaba a ellas con la urgencia de otros pensamientos y con un sentimiento de culpa por el hecho de tener esa urgencia. Poco a poco sentía cada vez más arraigada en mí la creencia de que todo aquello no tenía nada que ver conmigo y, al final, cuando mis padres llegaron a preocuparse en serio, no me importaba nada de lo que se decía en la escuela.
>
> Eran discursos que inmediatamente veía inútiles, contradictorios. Parecían lenguajes hablados por extraños y, ciertamente, no dirigidos a mí. Y no parecía que a ningún maestro le importaran mis sentimientos, de hecho, ya les iba bien así, porque yo ya no molestaba, ya no había más preguntas y ya no me enfadaba. Ni siquiera hablaba con mis compañeros, porque eran buenos estudiantes y me miraban como si fueran profesores. Ya no tenía amigos con los que hablar acerca de los pensamientos que tenía, en vez del deseo de estudiar, sino solo jueces, muchas personas que lo habían entendido todo y lo sabían todo. Pero ¿todo qué?
>
> Cuando reflexionaba sobre todo aquello, a menudo lloraba y me preguntaba qué secretos habían descubierto en los libros o en los discursos de los maestros. Luego, con el tiempo, me importó cada vez menos, y ahora ya no me hago ese tipo de preguntas. Lo que saben de las cosas de la vida no les sirve para nada, y ni siquiera hace que sean felices: sea lo que sea, lo que han entendido no les ha cambiado la manera de estar en el mundo.

Este es uno de los recorridos de los adolescentes, no interceptados por los ojos opacos de los padres y de los profesores, que se pueden leer de la pluma de Domenico Starnone, que, con la participación activa de los que saben que en la escuela se siembran los posteriores contratiempos de la vida, habla como profesor y recuerda su afasia como estudiante:

> Toda mi vida de estudiante fue, en pocas palabras, portarme bien, evitar las ocurrencias, rendirme enseguida si era necesario. Hablar, naturalmente, solo hablaba cuando me preguntaban.[26]

La interrogación mide la «ganancia», pero, como el beneficio es el último resultado de esa cadena que, recorrida hacia atrás, indica comprensión, interés y esfuerzo emocional, no es difícil desmotivar, incluso de manera grave, a los estudiantes juzgados en función del resultado que solo puede proceder de las premisas que la escuela ha evitado tratar.

5. La educación del corazón

Si no puede haber aprendizaje sin gratificación emocional, el abandono de la emoción, o su cuidado a niveles tan precipitados como para ser contraproducentes, es el riesgo máximo que un estudiante de hoy en día corre yendo a la escuela. Y no es un riesgo menor, porque, si bien es cierto que la escuela es la experiencia más elevada, en la que se ofrecen modelos de siglos de cultura, si estos modelos siguen siendo solo contenido de la mente sin llegar a ser ideas formativas del corazón, el corazón comienza a vagar sin horizonte en esa nada inquieta y deprimida que ni siquiera el estruendo de la música juvenil es capaz de enmascarar.

Cuando hablo de «corazón», hablo de aquello que en la edad evolutiva abre a la vida, con esa fuerza desordenada y propulsora sin la cual los adolescentes difícilmente encontrarían el valor para proseguir la empresa. El conocimiento transmitido en la escuela no debe comprimir esta fuerza, sino ponerse a su servicio para permitirle una expresión más articulada en términos de escenarios, proyectos, inversiones e intereses. Finalmente, queda la vida, y el conocimiento es el instrumento para expresarla mejor.

Allí donde el conocimiento se convierte en el propósito y el beneficio, en la medida para calibrar cualesquiera que sean las condiciones de la existencia en que la vida ha logrado expresarse, la escuela falla, porque nivela, cuando no mortifica, la subjetividad naciente en nombre de un presunto conocimiento objetivo que sirve para darles identidad más a los profesores que a los estudiantes en frenética búsqueda.

«Causa primaria» de la desviación respecto a todas las «causas secundarias» que la sociología ve en la base del problema de la juventud, la escuela se ofrece con ese rostro irresponsable de quien se cree ajeno a los problemas relacionados con los procesos de crecimiento y, al limitar conscientemente su espacio operativo, manifiesta aquella falsa inocencia que la objetividad del tratamiento (beneficio-juicio) está siempre dispuesta a conceder a los que no se preocupan de la subjetividad de los jóvenes, porque meter las manos no garantiza poder sacarlas limpias y desinfectadas.

6. La formación de los profesores

Estos son los problemas de la escuela, problemas que se pueden resolver solo con la *formación*, y no solo con la *preparación*, de los profesores que tienen en el cuidado de los jóvenes la tensión de sus vidas. Y, como no te puedes hacer el coracero si mides un metro y medio de altura, comenzamos a preguntarnos por qué se puede enseñar por el mero hecho de tener un título, sin ningún requisito en términos de competencia psicológica ni habilidades de comunicación ni carisma. Sí, precisamente *carisma*.

Todos hemos conocido al menos a un profesor que fue decisivo en nuestras elecciones de vida. ¿Por qué esta opción es cada vez más escasa entre los jóvenes de hoy en día, cuando la psicología nos enseña que los procesos de identificación con los adultos y las cargas emocionales que se les transmiten son las primeras condiciones para la construcción de un concepto de sí mismo, tan necesario para no andar a tientas en la oscilación de la indeterminación?

La falta de *formación personal*, de hecho, si no conduce a los adolescentes al suicidio, a menudo los lleva allí donde se vende música, alcohol y drogas, en esa deriva de la existencia que se convierte en un simple asistir al discurrir de la vida en tercera persona sin estar demasiado involucrado, a un ritmo cada vez más extremo y extraño. Y, en cierto modo, se sienten extraños en su propia vida, en ese insípido discurrir de los días, cuando resulta igual estar o no estar, sin ningún gradiente que haga aparecer la vida preferible a su nada, en esa atmósfera opaca y espesa que se interpone entre él y las propias cosas, que se alejan de una vida que se advierte cada vez más anónima y ajena.

A estas formas de malestar es habitual responder con una lista de reformas donde aquello que se prospecta son autonomías de gestión, revalorización de la figura del director, incentivos materiales, nuevos programas ministeriales desarrollados en función de nuevos perfiles profesionales, incorporación de direcciones de estudio, comisiones de expertos, informatización de esto y aquello, magníficos libros de texto, cursos complementarios o cursos de actualización. El único factor que a menudo se pasa por alto es el desinterés emocional e intelectual del docente, con transmisión directa al estudiante, que, en la escuela secundaria, termina encontrando solo lo más distante y abstracto que existe para su vida, en esa estación cálida donde el conocimiento falla, por falta de transmisión, para convertirse en alimento de la pasión y su trayectoria futura.

7. El *bullying* estudiantil

Y así, a lo largo de la adolescencia y de la primera juventud, cuando la fuerza biológica, emocional e intelectual es máxima, nuestros hijos viven aparcados en esa tierra de nadie donde la familia ya no desarrolla ninguna función, la escuela no despierta ningún interés, la sociedad, ningún reclamo, donde el tiempo está vacío, la identidad no encuentra ninguna coincidencia, el sentido de sí mismo se pierde y la autoestima se deteriora.

Han dejado de decir «nosotros» como se decía en el sesenta y ocho, lo han dicho cada vez menos después de la caída de las ideologías, se han refugiado en aquel pseudónimo de sí mismos que repite obsesivamente «yo», de paredes estrechas como las de un ascensor. Y de esa dimensión social que ya no encuentra donde expresarse —ni en la iglesia ni en la escuela ni en las secciones del partido ni en el lugar de trabajo—, solo ha quedado aquel rasgo primitivo o aquel residuo que es el *grupo*.

Solo con los amigos del grupo hoy en día muchos de nuestros chicos tienen la impresión de poder decir realmente «nosotros», y de poder confirmarlo en las prácticas de *bullying* que cada vez más caracterizan su comportamiento en la escuela. El trasfondo es el de la violencia contra los más débiles y la práctica de la sexualidad precoz y exhibida en los teléfonos móviles y en Internet, donde, complacidos, hacen circular la imagen de sus empresas.

8. ¿Qué hacer?

Qué hacer no lo sé, qué decir lo intento. Creo que la generación de nuestros hijos tiene, en comparación con la de sus padres, una emotividad mucho más descontrolada y un espacio de reflexión mucho más modesto. Su fondo emocional ha sido requerido desde una edad muy temprana por un volumen de sensaciones e impresiones excesivo con respecto a su capacidad de contención. Desde los primeros años de vida tienen demasiadas experiencias (televisivas y no) con respecto a su capacidad para procesarlas.

De ellos hemos dicho: «Son inteligentes, a su edad éramos más estúpidos». Y no solo nos lo hemos dicho a nosotros, también se lo hemos dicho a ellos. Y han creído en eso, y han comenzado, con nuestra bendición y nuestra complacencia, ese camino engañoso en el que la inteligencia se confunde con la impresionabilidad, seguida de una respuesta inmediata.

En este juego de engaños hemos confundido su respuesta inmediata con la rapidez de reflejos y la velocidad de ideación, cuando era simplemente un cortocircuito. Ahora nuestros hijos se encuentran con que tienen una emotividad cargada y sobreexcitada que los mueve adonde quiere, sin su conocimiento, sin una pizca de reflexión, para la que no han sido educados, tanto para ser capaces de enfriar la emoción como para no confundir el deseo con la práctica también violenta para satisfacerlo.

El exceso emocional y la falta de enfriamiento reflexivo llevan sustancialmente a cuatro resultados posibles: 1) la *perturbación del aparato emocional* a través de esas prácticas rituales que son las noches en la discoteca o el consumo de drogas; 2) la *falta de interés por todo*, actuada para adormecer las emociones a través de los caminos de la desidia y de la no participación que conducen a la actitud de indiferencia opaca; 3) el *gesto violento*, cuando no homicida, para descargar las emociones y para obtener una sobredosis que supere el nivel de adicción, como con la droga, y 4) el *genio creativo*, si la carga emocional se acompaña de una buena autodisciplina.

Autodisciplina, no prohibiciones sin motivo y castigos aleatorios. Y para que la autodisciplina se forme hay que haber pasado mucho tiempo con los hijos, porque la teoría de que es fundamental la *calidad* del tiempo que se pasa con los hijos y no la *cantidad* es una historia patética que los padres, ocupados en mil otras cosas, se dicen a

sí mismos para autojustificarse, y así dejan a sus hijos una gran cantidad de tiempo para pasar en soledad, con una carga emocional excesiva y ningún instrumento de contención.

Mi opinión, si es plausible, puede ser útil para aquellos que hoy traen hijos al mundo. Para aquellos que ya los tienen en esa edad que podemos definir como *adolescencia infinita*, solo queda decirles a padres y profesores: nunca interrumpáis la comunicación, sea buena o mala, hagan lo que hagan vuestros hijos o vuestros alumnos. Ya se ocupan ellos de pensar en interrumpirla y, como habitualmente nos dicen las crónicas cotidianas, también de manera destructiva.

4.
El analfabetismo emocional

Lo esencial es invisible a los ojos. Solo se ve bien con el corazón.

A. DE SAINT-EXUPÉRY,
El Principito (1941)

1. El alfabeto emocional

Conocemos la *cólera* cuando la sangre fluye a las manos y hace más fácil empuñar un arma o lanzar un golpe, mientras aumenta la frecuencia cardíaca y un torrente de hormonas, entre ellas la adrenalina, genera una energía lo suficientemente fuerte como para permitir una acción vigorosa.

Conocemos el *miedo* cuando la sangre fluye a los músculos esqueléticos grandes, como los de las piernas, y facilita la huida, mientras el rostro, momentáneamente menos irrigado, palidece.

Conocemos el *amor*, que, con el despertar del sistema parasimpático, produce una reacción opuesta a la que hemos visto en la reacción de lucha o fuga, típica de la ira y del miedo.

Conocemos la *tristeza*, que, al ralentizar el metabolismo, permite adaptarse a una pérdida significativa, a una desilusión amorosa, a un evento de muerte. El encierro en uno mismo que determina la reducción de la respuesta a los estímulos externos mantiene a los animales y a las personas cerca de sus refugios, es decir, seguros, cuando están tristes y, por lo tanto, vulnerables.

Hoy en día el desarrollo de la neurociencia nos lo dice casi todo sobre nuestras emociones, pero todavía no nos dice lo que Aristóteles trata en la *Retórica*, cuando escribe: «Las emociones tienen relaciones con el aparato cognitivo porque se dejan modificar por la persuasión».[27] Esto significa que nuestras emociones *pueden ser educadas*, y, si queremos una sociedad mejor, *deben* ser educadas.

Todos los días las noticias confeccionan la lista de ataques furiosos desencadenados por impulsos que han escapado a nuestro control. Nos enteramos de las historias de secretarias sacrificadas frente a sus ordenadores, de vecinos que intentan violar a la mujer de la puerta de al lado, de invitaciones a niñas que, confiadas, pasan con amigos la última noche de su vida, de bebés abandonados en contenedores de basura, de hijos que matan a sus padres a martillazos, en un *crescendo* en el que, entre los países industrializados, Italia ocupa el segundo lugar después de Estados Unidos.

A esto se suma un aumento exponencial de los fenómenos de depresión, con un porcentaje triplicado para los nacidos después de 1945 en comparación con el de sus abuelos y con unas tasas de suicidio que han sufrido un aumento especialmente entre los

jóvenes, víctimas del fracaso escolar, de decepciones amorosas e incluso de la coyuntura económica en un contexto, típico de las sociedades avanzadas, en el que el dinero es el único generador simbólico de todos los valores.

¿Qué tiene que ver todo esto con la educación de las emociones? Tiene que ver, porque quien no sabe cómo deletrear el alfabeto emocional, quien ha dejado secar las raíces del corazón, se mueve en el mundo invadido por un miedo muy poco fiable y, además, con una vigilancia agresiva, a menudo no separada de ideas paranoicas que inducen a percibir al prójimo principalmente como a un enemigo potencial al que temer o agredir. Tragedias como las mencionadas anteriormente no pueden ser liquidadas sumariamente como «casos psiquiátricos» y así relegadas y eliminadas. La frecuencia con que se repiten nos obliga a una reflexión más seria.

2. La confianza básica

¿Ahora nuestros jóvenes disponen de una psique capaz de procesar los conflictos y luego, gracias a este proceso, abstenerse de actuar? ¿Existe en su cultura y en sus prácticas de vida una educación emocional que les permita ponerse en contacto con sus sentimientos, sus impulsos, la calidad de su sexualidad y el alcance de su agresividad para así conocerlos? ¿O el mundo emocional vive dentro de ellos sin su conocimiento, como un huésped desconocido del que incluso desconocen el nombre? Si es así, de los sucesos anteriormente enumerados esperémonos muchos más, porque es difícil pensar que se pueda gobernar la propia vida sin un adecuado conocimiento de uno mismo.

Y aquí no me refiero al conocimiento póstumo que, en la adolescencia o en la edad adulta, lleva a alguien al psicoterapeuta en busca del alma o directamente a la farmacia para intentar sedarla. Me refiero al cuidado de las emociones que comienza el día del nacimiento, cuando el bebé se une al seno materno y, junto con la leche, saborea la acogida, la indiferencia o el rechazo. Detalles imperceptibles que huyen de la observación externa, pero decisivos para la formación en el recién nacido de ese *núcleo cálido* o «confianza básica», como la llama Michael Balint,[28] que es la primera condición para estar en el mundo sin ser abrumado por la angustia.

Después se crece y, en la educación de la primera infancia, veo a padres y madres que promueven una educación física y una educación intelectual, pero no una educación emocional, que es la educación de los sentimientos, de las emociones, del entusiasmo, de los temores. El niño se organiza todas estas cosas solo y como puede y, sobre todo, con herramientas que no tiene.

Entre un gimnasio y un curso de natación porque tienes que crecer con un cuerpo hermoso, entre una explicación ahora apresurada, ahora articulada, ahora un poco engañosa porque tienes que volverte inteligente, ¿cuánto pasa de padres a hijos de esa *comunicación indirecta* que se siente en el vientre, antes que en la cabeza, porque puede confiar en su padre y en su madre porque los siente a su lado en los primeros movimientos un poco incómodos de la vida? Cuidado del cuerpo, cuidado de la inteligencia, pero ¿cuánto cuidado del alma?

Aquí los adultos tropiezan un poco. Y vehiculan el amor a través de las cosas que compran en abundancia para satisfacer esos deseos infantiles que van a llenar el vacío de

comunicación, que ya manifiesta sus primeros signos de apatía, de indolencia, de pereza, de rebelión y, en los casos más graves, aunque menos flagrantes, de resignación depresiva.

Lo que se puede sentir en este período caracterizado por la sobreabundancia de estímulos externos y la falta de comunicación son los primeros signos de *indiferencia emocional*, hoy en día cada vez más comunes, por cuyo efecto no se da *resonancia emocional* frente a los hechos a los que se asiste o a los gestos que se realizan.

¿Y todo esto por qué? Porque falta una educación emocional: primero en la familia, donde los muy jóvenes pasan su tiempo en esa tranquila soledad con las llaves de casa en el bolsillo y la televisión como niñera, y luego en la escuela, cuando, bajo la mirada a menudo empañada de sus profesores, escuchan palabras no incidentes, que se refieren a una cultura demasiado alejada de lo que la televisión les ofrece como base de reacción emocional.

Y así su frágil sensibilidad, introvertida e indolente, que la escuela se cuida bien de educar, se hunde en esa inercia a la que los había entrenado el aprendizaje pasivo frente al vídeo y hoy frente a Internet, con frecuentes fugas a los sueños o a los mitos, en la búsqueda no demasiado espasmódica de una identidad de la cual enseguida se duda de poder obtener la fisonomía por la incapacidad de rastrear unas raíces emocionales propias.

Todo esto viene coronado por un consumismo acrítico, posible gracias a una sociedad opulenta, en la que las cosas están disponibles antes de que surja la emoción del deseo, de modo que no es necesario conquistarlas, y, por lo tanto, se consumen con desinterés y esnobismo, de una manera individualista, donde el grueso de las cosas toma el lugar del vacío de las relaciones ausentes.

3. La educación emocional

Para emprender este camino, primero debemos darnos cuenta de que la emoción es esencialmente una *relación*. Y, a partir de la calidad de nuestras relaciones, podemos leer el grado de nuestra inteligencia emocional, a la que la escuela podría hacer una contribución positiva si introdujera programas de *alfabetización emocional*, como los llama apropiadamente Daniel Goleman,[29] para enseñar a los niños, así como las matemáticas y el lenguaje, también las habilidades interpersonales esenciales, que tienen su matriz en estos centros emocionales del cerebro que son también los más antiguos, aquellos que han permitido a los hombres comenzar su historia.

Aquí viene a la mente la tesis de Eugenio Scalfari, según la cual *la moralidad es un instinto*,[30] el instinto de solidaridad que favorece la preservación de las especies, a menudo en conflicto con el instinto de supervivencia individual. No fueron pocos los que, después de haber acicalado la moral con los vestidos más nobles, arrugaron la nariz frente a esta reducción de la moral al régimen de los impulsos. Pero Goleman nos da la confirmación:

> Dado que la educación de las emociones nos conduce a esa *empatía* que es la capacidad de leer las emociones de los demás, y dado que sin percepción de las necesidades y de la desesperación de los demás no puede haber preocupación por los demás, la raíz del altruismo está en la empatía, a la que se llega mediante aquella educación emocional que permite a cada uno alcanzar esas actitudes morales de las cuales nuestro tiempo tiene una gran necesidad: el autocontrol y la compasión.[31]

Hoy en día, la *educación emocional* se deja al azar y todos los estudios y las estadísticas coinciden en señalar la tendencia de la generación actual a tener un mayor número de problemas emocionales que antes. Esto se debe a que hoy los muy jóvenes están más solos y más deprimidos, más enojados, son más rebeldes, más impulsivos, más nerviosos y más agresivos y, por lo tanto, no están preparados para la vida, ya que no tienen las herramientas emocionales indispensables para poner en marcha comportamientos tales como la autoconciencia, el autocontrol o la empatía, sin los cuales serán capaces de hablar, pero no de escuchar ni de resolver los conflictos ni de cooperar.

A los profesores que cada día se apresuran a emitir juicios sobre la capacidad intelectual de sus alumnos los invito a reflexionar primero sobre cuánta educación

emocional han repartido, porque, a sí mismos al menos, no pueden ocultar que la inteligencia y el aprendizaje no funcionan si no se alimenta el corazón.

Si la escuela no siempre está a la altura de la educación psicológica, que prevé, además de una madurez intelectual, también una maduración emocional, la última oportunidad podría ofrecerla la sociedad si sus valores no fueran solo el *business*, el éxito, el dinero, la imagen y la tutela de la privacidad, sino también la solidaridad, el respeto, la comunicación o la ayuda mutua, que pueden moderar el carácter antisocial que, en nuestra cultura, caracteriza cada vez más al núcleo familiar.

4. La desecación del corazón

Hoy en día lo que sucede en el hogar se queda allí comprimido y en régimen de incomunicación, y lo que sucede fuera se trata con esas máscaras que cada día nos ponemos para no dejar transparentar nada de los dramas, alegrías y penas que viven bien protegidos entre las cuatro paredes de la casa.

En el desierto de esa comunicación emocional que desde niños no nos llega, que como adolescentes no hemos conocido y que como adultos nos enseñaron a controlar, hace su aparición el *gesto*, especialmente el violento, que toma el lugar de todas las palabras que no hemos intercambiado ni con los demás, por desconfianza instintiva, ni con nosotros mismos, por afasia emocional.

Así que, antes del diván del psicoterapeuta, donde se intercambian las palabras, como es bien sabido, por una tarifa, antes de los fármacos, que sofocan todas las palabras con las que podríamos aprender a nombrar y conocer los movimientos de nuestra alma, debemos convencernos de la necesidad y de la urgencia de una educación emocional preventiva, de la que son muy escasas las oportunidades en el seno de la familia, en la escuela y en la sociedad.

Y esto sobre todo en nuestra sociedad, que ha desarrollado un individualismo exacerbado y una posibilidad de elección y de libertad que las sociedades que nos han precedido nunca han conocido, frenadas por las limitaciones de la pobreza y por los diques impuestos por la tradición religiosa compartida, que servían como estructuras de contención. Hoy en día, estos diques, gracias a Dios, se han venido abajo, pero ¿la nueva individualidad que se va afianzando tiene la fuerza suficiente para gobernar el espacio de libertad y soledad que se le ha concedido? No lo creo.

Por eso existe un gran trabajo por hacer en la educación preventiva del alma (y no solo del cuerpo y de la inteligencia) para estar a la altura de nuestro tiempo, que ha quemado los espacios de reflexión, reducido a la insignificancia los de la comunicación, pero, sobre todo, ha desecado el corazón, que es el órgano a través del cual se *siente* incluso antes de *saber* qué está bien y qué está mal.

Pero, hoy en día, ¿quién se preocupa del corazón? Del corazón en el sentido intenso, como describe Pascal cuando habla del *esprit de finesse* que debe armonizarse con el *esprit de géometrie*,[32] es decir, con nuestra inteligencia, que, sin corazón, no se convierte

solo en lúcida y fría, sino en origen del mal, ese mal absoluto que el Génesis describe cuando, al esbozar la figura de Lucifer, lo define como «el más inteligente de los ángeles».[33]

5. El desierto emocional

Conocíamos la locura como un exceso de pasión. Veíamos los síntomas, preveíamos los posibles escenarios. Hoy en día, cada vez más frecuentemente, en el universo juvenil, la locura viste las telas de la frialdad y de la racionalidad, no deja transparentar nada y explota en contextos sorprendentes que nada dejan presagiar ni sospechar remotamente.

Así fue para las tres chicas de bien que en Sondrio mataron a una monja hace unos años; así ha sido en Sesto San Giovanni, donde un chico, también él de bien, terminó en la cárcel por una herida de arma blanca infligida a su amigo en el patio de la escuela, y así fue en Padua, donde un hijo mató a su padre, profesor universitario, del que luego quemó el cadáver en el patio.

No han pasado muchos años desde que en Novi Ligure una chica, que las crónicas describieron como bella e inteligente, que había crecido en una familia feliz, educada en una institución privada regida por religiosos, infligiera, junto con su novio, de su misma edad, cuarenta puñaladas a su madre, cincuenta y seis a su hermano y, sin descomponerse demasiado, soportara durante varios días los interrogatorios a los que fue sometida y no se derrumbara emocionalmente.

Todos estos casos tienen en común ese acontecimiento terrible que es la *imprevisibilidad*. Y, frente a lo imprevisible, frente a aquello que de algún modo no se deja anticipar, se desata en todos nosotros la angustia primordial, aquella que sentían los primeros hombres frente a un mundo que no conseguían descifrar.

Cuando la causa no se puede encontrar, cuando el furor que suele acompañar a los gestos de locura está ausente, entonces es necesario excavar más profundo y descubrir quiénes son y cómo son los que hacen tales actos horrendos sin mostrar ninguna resonancia emocional.

La psiquiatría conoce este síndrome y lo encierra bajo el nombre de «psicopatía» o «sociopatía». El psicópata es alguien que es capaz de hacer gestos incluso terribles sin que sus sentimientos registren la más mínima sacudida emocional. El corazón no está en sintonía con el pensamiento ni el pensamiento con el gesto. Pero ¿nadie se da cuenta de esta condición juvenil, por otro lado, muy generalizada?

Tendencialmente, no. Una buena educación —especialmente aquella burguesa que enseña cómo mantener a raya los excesos emocionales— confecciona para cada uno de

estos chicos un hábito de buenos modales, de estereotipos lingüísticos, de control de los sentimientos que, como una coraza, hace a estos jóvenes impenetrables y difíciles de entender para los que los rodean. En la base se da una falta de crecimiento emocional que hace que el sentimiento sea atrófico, inexpresivo, no reactivo, para el que los acontecimientos de la vida pasan por su lado sin una verdadera participación, sin una adecuada respuesta de sentimiento ante cuanto sucede a su alrededor.

Un buen caldo de cultivo suelen ser las familias de bien, en las que los problemas, cuando se enfrentan a ellos, siempre se abordan de una manera racional, en las que nadie se alza nunca la voz, en las que no se llora y no se ríe y en las que, sobre todo, no se comunican porque, cuando los chicos ya han dado su información sobre cómo les va el curso y sobre la hora de vuelta a casa cuando cae la noche del sábado, se les muestra respeto a su autonomía, detrás de la cual se esconde el temor de los padres (también enmascarado) a abrir ese enigma en que los hijos se han convertido para ellos.

Y los hijos, del mismo modo que los animales, sienten cuándo los padres tienen miedo, y, cuando no lo tienen, sienten su considerable desinterés emocional. Solos desde pequeños, confiados a la televisión o a las prestaciones del ejército mercenario de las niñeras, estos niños, hijos del bienestar y de la racionalidad, crecen con un corazón tumultuoso desde el inicio y, entonces, cuanto esta atención no llega, utilizan con antelación la decepción y el cinismo para defenderse de una respuesta de amor que sospechan que no llegará nunca.

Llegados a este punto, el corazón, un tiempo tumultuoso y necesitado, se aplana, se vuelve no reactivo, listo para caer ahora en la depresión, ahora en el aburrimiento. Y, cuando la tormenta emocional se abate sobre el corazón, ya árido porque nunca ha sido irrigado, se comprime con las defensas impenetrables preparadas por la buena educación, por los buenos modales, por el buen adiestramiento en el gélido gimnasio de la racionalidad.

¿Todo bien, entonces? En apariencia sí, muy bien. En la escuela no van mal, se saben comportar con el prójimo, incluso visten bien y, con las máscaras, que se ponen y reemplazan con extrema facilidad, el entrenamiento ya está ensayado y funciona.

La sexualidad, cuando la hay, es técnica corporal, porque estos chicos están «emancipados», en la discoteca bailan de manera paroxística, junto a todos los demás, la propia soledad. Un poco de éxtasis da ese ligero choque emocional del que tienen sed, pero no lo dicen, lo hacen por moda, para ser como los demás, con los que forman el

«grupo», un grupo también bien educado, en un intento de obtener de los amigos ese resto de consuelo emocional del que sus corazones, como si fueran organismos autónomos, tienen sed de vez en cuando.

Hasta que al final todo explota. La compresión de la racionalidad nunca diluida en la emoción, la defensa de los buenos modales que ahora, incluso sin su conocimiento, se unen a la falta de sinceridad, al aburrimiento, que, como una roca, comprime la vida emocional y les impide entrar en sintonía con el mundo, forman esa mezcla que entierra el ego de estos adolescentes infelices y los hace actuar en tercera persona con gestos que a la historia humana le es difícil encontrar como propios.

Son gestos que ponen en crisis la justicia y, con la justicia, la sociedad, que, para tranquilizarse, va siempre en busca de un motivo. Y el motivo, en efecto, no está o, si está, es insuficiente, desproporcionado en relación con la tragedia, porque resulta desconocido para los propios autores. Buscarlo nos lleva lejos, tan lejos como puede ser el comienzo de su vida, a lo largo de la cual se les ha enseñado todo, pero no cómo poner su corazón *en contacto* con la mente, y la mente con el comportamiento, y el comportamiento con la reverberación emocional que los acontecimientos del mundo imprimen en su corazón.

Estas *conexiones* que hacen de un hombre un hombre no se constituyen y, por lo tanto, esconden biografías capaces de gestos entre ellos tan desligados que ni siquiera son percibidos como propios. Esto se debe a que el corazón no está en sintonía con el pensamiento ni el pensamiento con el comportamiento, porque ha fallado la comunicación emocional y, por lo tanto, la formación del corazón como un órgano que, antes que razonar, nos hace *sentir* lo que está bien y lo que no está bien, quiénes somos y qué hacemos en el mundo.

6. La fuerza de ánimo

Hoy en día se llama «resiliencia»,[34] una vez se llamó «fuerza de ánimo», Platón la llamaba *thymoeidés*[35] y localizaba su sede en el corazón. El corazón es una expresión metafórica del «sentimiento», una palabra en la que todavía resuena la platónica *thymoeidés*.

El sentimiento no es languidez, no es melancolía mal disimulada, no es añoranza del alma, no es abandono desconsolado. El sentimiento es *fuerza*. Esa fuerza que reconocemos en el fondo de cada elección, cuando, después de analizar todos los pros y los contras que las argumentaciones racionales despliegan, *se decide*, porque en una elección en lugar de otra nos sentimos como en casa. Y pobres de nosotros si tomamos, por conveniencia o por debilidad, una opción que no es la nuestra, pobres de nosotros si somos extraños a nuestras propias vidas.

La fuerza de la mente, que es la fuerza de los sentimientos, nos defiende de esta alienación, nos hace sentir como en casa, cerca de nosotros mismos. Aquí está la salud. Una especie de coincidencia de nosotros con nosotros mismos que nos evita todos los «otros lugares» de la vida que no nos pertenecen y que a menudo escogemos porque otros, de los que pensamos que dependen nuestras vidas, simplemente nos lo piden y no sabemos decir que no.

La necesidad de ser aceptados y el deseo de ser amados nos hace recorrer caminos que nuestro sentimiento nos hace percibir como no propios, y así el ánimo se debilita y se repliega sobre sí mismo en un vano intento por complacer a los demás. Al final, el alma enferma, porque la enfermedad, todos lo sabemos, es una metáfora, una metáfora de la desviación del sendero de nuestra vida.

Debemos educar a los jóvenes para que sean ellos mismos, completamente ellos mismos. Esta es la fuerza de ánimo. Sin embargo, para ser uno mismo hay que acoger con los brazos abiertos la propia *sombra*. Es decir, lo que rechazamos de nosotros mismos. Esa parte oscura que, cuando alguien la roza, nos hace sentir «tocados en nuestro punto débil», porque la sombra está viva y quiere ser acogida. Tampoco un cuadro sin sombras nos concede sus figuras. Acogida, la sombra cede su fuerza. Cesa la guerra entre nosotros y nosotros mismos, y por eso podemos decir: «Sí, también soy

esto». Y es la paz así alcanzada la que nos da la fortaleza y la capacidad de mirar el dolor a la cara sin ilusorias vías de escape.[36]

«Todo lo que no me mata me hace más fuerte», escribe Nietzsche.[37] Pero entonces hay que atravesar, y no evitar, las tierras sembradas de dolor. El propio y el de los demás, porque el dolor pertenece a la vida con el mismo derecho que la felicidad. No el dolor como fianza de la vida eterna, sino el dolor como inevitable contrapunto de la vida, como fatiga de lo cotidiano, como oscuridad de la mirada que no ve ninguna salida. Sin embargo, la busca, porque sabe que la oscuridad de la noche no es el único color del cielo.

Los jóvenes necesitan fuerza de ánimo, sobre todo hoy en día, porque ya no son apoyados por una tradición, porque se han roto las tablas en las que estaban grabadas las leyes de la moral, porque se ha desvanecido el significado de la existencia y su dirección es incierta. La historia ya no cuenta la vida de sus padres, y la palabra que los padres dirigen a sus hijos es insegura e incierta. Sus miradas se encuentran, pero a menudo solo para evitarse.

Sin embargo, los jóvenes, aunque nunca lo confiesen, esperan que algo o alguien los conduzca, porque el mar que atraviesan es amenazador, incluso cuando su apariencia es de ensueño. El riesgo que corren, cuando evitan las soluciones extremas, es pasar el tiempo de su vida sin sentimiento, sin nobleza, confundidos entre hombres pequeños a los que les basta, según Nietzsche, «un capricho de día, un capricho de noche, sin perjuicio para la salud».[38] Y así pierden el contacto con ellos mismos en el ruido del mundo.

Pequeñas pasiones genéricas afloran en sus adormecidas almas, pero no la despiertan. No tienen fuerza. Han sido aquietadas por ese ideal de la vida debilitado por el equilibrio, por la buena educación. Por el contrario, es soñolencia, conformismo, olvido de uno mismo, nada del coraje del navegante que, según la metáfora de Nietzsche, «dejada la tierra que solo era tierra de protección, no se deja alcanzar por la nostalgia, sino que alienta a su corazón».[39] El corazón no como lánguida antítesis de la razón, sino como su fuerza, su animación, para que las ideas, bien animadas por las pasiones, se activen y hagan historia. Una historia más satisfactoria.

5.
La publicitación de la intimidad

El sentimiento del pudor consiste en un retorno del individuo a sí mismo, dirigido a proteger el propio ser profundo de la esfera pública.

M. SCHELER, *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza* (2004)

1. La neutralización de la diferencia entre interioridad y exterioridad

¿Por qué se da tanta participación de jóvenes en *reality shows* como *Gran Hermano*, *La isla de los famosos* y otros programas similares, donde se exhiben sin pudor los sentimientos más profundos y los secretos más ocultos de la intimidad? Si estos programas son seguidos sobre todo en las horas de la tarde y la noche por un público más amplio, quiere decir que hoy en día lo más desconocido y aquello que despierta más curiosidad ya no es, como antes, la vida de los dioses o de los gobernantes, sino la vida común interpretada por personas comunes, la vida cotidiana de todos nosotros.

Mala señal. Porque esto significa que se han derrumbado las paredes que permiten distinguir la interioridad de la exterioridad, la parte «discreta», «única», «privada» e «íntima» de cada uno de nosotros de su exposición y publicidad. Si, efectivamente, llamamos «íntimo» a aquello que se niega al extraño para concedérselo a quien se quiere dejar entrar en el propio secreto profundo y a menudo desconocido incluso para nosotros mismos, entonces el pudor, que defiende nuestra intimidad, también defiende nuestra *libertad*. Y la defiende en el núcleo en el que nuestra *identidad* personal decide qué tipo de *relación* establecer con el otro.

El pudor, de hecho, no es una cuestión de vestimenta o de ropa interior, sino de un tipo de vigilancia a partir de la cual se decide el grado de apertura y cierre de uno hacia el otro. De hecho, se puede estar desnudo sin conceder nada, sin abrir al otro ni tan solo una ranura de la propia alma. La desnudez de nuestro cuerpo todavía no dice nada acerca de nuestra disponibilidad al otro.

Dado que estamos irremediablemente *expuestos* a los otros y, como nos recuerda Sartre, «por la mirada de los otros somos irremediablemente objetivados»,[40] el pudor es un intento de mantener la propia *subjetividad* con el fin de ser secretamente uno mismo en presencia de los otros. Y aquí la *intimidad* se combina con la *discreción*, en el sentido de que, si «tener intimidad con el otro» significa «estar irremediablemente en manos del otro», en la intimidad se debe ser discretos y no revelar por entero lo íntimo, de manera que no desaparezca el misterio, que, si se revela plenamente, no solo extingue la fuente de fascinación, sino también el perímetro de nuestra identidad, que en este punto no está ni siquiera a nuestra disposición.

Pero contra todo eso sopla el viento de nuestro tiempo, que quiere la *publicitación de lo íntimo*, porque en una sociedad consumista en la que las mercancías, para ser tomadas en consideración, deben ser publicitadas se propaga un disfraz que también infecta el comportamiento de los jóvenes, que sienten que solo existen si se exhiben y para los que, como las mercancías, el mundo se ha convertido en una *exposición*, una exposición pública que es imposible no visitar porque en cualquier caso estamos dentro.

De esta manera, muchos jóvenes intercambian su *identidad* con la *publicidad de la imagen* y, al hacerlo, se producen en aquella metamorfosis del individuo que ya no se busca a sí mismo, sino a la publicidad que lo construye. Como resultado de esta exposición, que suprime la palabra secreta, aquella íntima, aquella oculta, el pudor, para ellos, no es un sentimiento humano, el trazado de un límite. La palabra que los expone públicamente rompe los límites, y el alma, que un día habitó el secreto de su interioridad, se exterioriza como la piel abandonada de una serpiente.

Quien no irradia una fuerza de exhibición y de atracción más intensa que la de los demás, quien no se exhibe y no es irradiado por la luz de la publicidad no tiene la fuerza para llamar nuestra atención, ni siquiera nos fijamos en él, no advertimos su llamada, no nos dejamos involucrar, no lo reconocemos, no lo usamos, no lo consumimos, al final, «no está».

Para *ser* es necesario *aparecer*. Y los que no tienen nada que mostrar, ni una mercancía, ni un cuerpo, ni una habilidad ni un mensaje, con tal de aparecer y dejar el anonimato, muestran su propia interioridad, que alberga aquellas reservas de sensaciones, sentimientos y significados «propios» que se resisten a la *homologación*, que, en nuestra sociedad de masas, es aquello a lo que tiende el poder para una más cómoda gestión de las personas.

Gran Hermano o *La isla de los famosos* fueron básicamente diseñados para esto, pero no logran el objetivo, porque, cuando una docena de personas están encerradas en un espacio confinado o relegadas a una isla remota, sin libros ni periódicos, sin nada que hacer durante todo el día, lo que muestran no es en absoluto su normalidad, sino su *patología*. Evisceran cuanto de enrevesado hay en su alma, incapaces de contenerlo, como hacemos nosotros en la vida real con las ocupaciones y el trabajo. Entonces, es un espectáculo de la locura y no de la normalidad.

2. La matriz religiosa de la falta de pudor

Sin embargo, estos programas —que debemos considerar más pornográficos que la pornografía propiamente dicha, porque desnudar el alma es peor que desnudar el propio cuerpo— se alimentan de los residuos de la cultura religiosa, que, aunque secularizada, todavía se nutre de su simbolismo. La muerte de Dios, de hecho, no ha dejado solo huérfanos, sino también herederos. Y no es difícil entender en el ojo del *Gran Hermano* la trasposición del ojo de Dios.

Más que en el voyerismo de los que están a la espera de una escena sexual, creo que la curiosidad de los espectadores está precisamente en esta trasposición inconsciente que consiste en ponerse en el lugar de Dios y mirar la vida de los hombres. No como un padre mira la vida de sus hijos («Dios ha muerto», nos recuerda Nietzsche),[41] sino como un hermano mira la vida de sus semejantes.

Por lo demás, el cristianismo, por todos nosotros inconscientemente absorbido, nos ha enseñado también que en la interioridad el hombre habita la verdad. Lo dice muy claro san Agustín: «*In interioritate animæ habitat veritas*»,[42] y sobre este principio han crecido las fortunas de los escrutadores del alma: de los curas en los confesionarios a los psicoanalistas, que son la versión secular de la investigación interior.

Gran Hermano y programas similares ofrecen a todos los usuarios de la televisión y de Internet la oportunidad de mirar en el alma de los demás, porque es eso lo que aparece después de unos días publicado por la prensa del corazón, cuando, libres de cualquier actividad, los protagonistas no tendrán nada más que hacer para pasar el tiempo sin volverse locos que mostrar frente a millones de televidentes y de lectores su alma, en sus aspectos que la inactividad ha convertido en patológicos.

Comprendemos, entonces, por qué programas en que los jóvenes compiten para mostrar su intimidad tienen tanto éxito: activan metáforas teológicas simplemente enterradas en nuestro inconsciente colectivo. Como espectadores, nos entregan la prerrogativa que era propia del ojo de Dios, que escruta la interioridad de cada uno de nosotros.

No es casualidad que las autoridades eclesiásticas, a través de las palabras del cardenal Ersilio Tonini, no cesen de invitar a «las autoridades a interesarse en programas similares, porque representan una flagrante violación de la privacidad».[43] En cierto

modo lo entiendo. Antes de la muerte de Dios, la privacidad, en su visión más íntima, que es la interioridad del alma, era gestionada solo por los sacerdotes. Hoy en día este tipo de programas de televisión la ponen a disposición de todos. En una palabra, la inhabilitan.

3. La aprobación de la interioridad

Si la *religión* es el caldo de cultivo donde pueden nacer transmisiones como esas, el resultado es todo *político*, porque la publicidad de lo privado es el arma más eficaz usada en la sociedad conformista para quitarle al individuo su rasgo discreto, único, íntimo.

Con ese objetivo se emplean por lo general los medios de comunicación, que, de la televisión a los periódicos, con cada vez más insistencia, irrumpen con *indiscreción* en la parte *discreta* del individuo, para conseguir, no solo a través de pruebas, cuestionarios, muestreos, estadísticas, encuestas de opinión, encuestas de mercado, sino también, y sobre todo, con íntimas confesiones, emociones en directo, historias de amor y detalles de la vida privada que sea el propio individuo el que entregue su interioridad, su parte más íntima, y que haga públicos sus sentimientos, sus emociones, sus sensaciones, de acuerdo con los trazados de *ausencia de pudor* que son aclamados como expresiones de *sinceridad*, porque, en el fondo, «si no hay nada que esconder, no hay nada de lo que avergonzarse».

Aparte de que «avergonzarse» es un verbo reflexivo que, por lo tanto, reenvía a una reflexión, en una relación con uno mismo de la que no es precisamente el caso de avergonzarse, también hay que señalar que se trata de un verbo que habla de nuestra «exposición a los otros». «Vergüenza» viene, de hecho, de *vereor gognam* que significa «temo a la picota, a la exposición pública». Y esta es la razón por la cual, por lo general, nadie se avergüenza de la culpa, sino de su publicitación, es decir, de nuestra exposición ante los demás, que el pudor advierte más impropio que la culpa.

Cuando digo «No tengo nada de lo que avergonzarme», no solo estoy diciendo «así que no soy culpable», sino también: «no me avergüenzo, por lo tanto, no temo mi exposición ante los demás. He superado aquello que para cualquiera sería el pudor y he hecho de la falta de pudor no solo mi virtud, sino la prueba de mi sinceridad y de mi inocencia».

Los jóvenes que se comportan de esta manera dan un buen ejemplo de aquella *homologación íntima* a la que tiende toda la sociedad conformista, que sustituye la máxima de «a cada uno lo suyo» por la de «a cada uno lo mío», por lo que cada uno termina con la sensación de «propiedad común» y se comporta como si perteneciera a todos. Y como sabe que, si no se comportara así, si rechazara expresamente este

comportamiento, sería considerado «inconveniente» y se convertiría en «sospechoso», lo hace con un cierto ardor, con la suma alegría de quien debe gobernar la sociedad, porque, una vez publicitada, la intimidad deja de ser intimidad y los otros, que deberían estar en el confín exterior de lo íntimo, se convierten literalmente en «inevitables» cada vez que cada uno de nosotros experimenta una sensación, una emoción o un sentimiento.

Estos caminos secretos del alma en los que cada uno debe reconocer las raíces profundas de sí mismo, una vez inmersos sin pudor en el circuito de la publicitación, cuando no directamente en el de la publicidad, ya no son exactamente *míos*, sino *propiedad común*. Y esto es así tanto con respecto a la calidad de la experiencia como en lo referente a la manera de vivirla, porque el pudor, antes que una cuestión de calzoncillos que uno puede ponerse o quitarse cuando quiera, es una cosa del alma, que, una vez despsicologizada, porque se han derrumbado los muros que defienden el interior del exterior, la interioridad de la exterioridad, simplemente ya no existe.

En este punto se podría argumentar que, puesto que el mal llega por lo general secretamente, «secreto» y «reserva» son para la opinión pública evidencias del mal. Por lo tanto, para desmentir la opinión pública homologada sobre este prejuicio, no queda más que la falta de pudor de quien se mantiene siempre listo, con las «manos en la cremallera» para conceder entrevistas, realizar confesiones públicas y revelaciones de la intimidad, como se puede ver en los muchos programas de televisión especialmente seguidos, donde la invitación es la de colaborar activamente y con alegría a la propia desprivatización con la ostensión de uno mismo *sin ningún pudor*.

Los que están interesados en que el individuo no tenga secretos y, en lo extremo, ni siquiera interioridad, porque las paredes de la casa de la psique se han derrumbado, alimentan la proliferación incontrolada de estas transmisiones, que, subliminalmente, vehiculan la persuasión de que la falta de pudor es una virtud: la virtud de la *sinceridad*.

Aunque pueda parecer extraño, su realización en nuestra sociedad ya está en marcha y el proceso de eliminación del pudor es casi completo, porque el *pudor* puede ser no solo un síntoma de «falta de sinceridad», sino también —y a esto han ayudado también los psicólogos— de «introversión», «cierre en uno mismo», por lo tanto, de «inhibición», sino de «represión». Y la inhibición y la represión, recitan los libros de texto de psicología, son síntomas de una «adaptación social frustrada» y de una socialización fallida. ¿Veis adónde se puede llegar a partir de una secuencia un poco relajada de los silogismos?

Pero, por desgracia, la secuencia ya se ha iniciado y *nuestra vida* se ha convertido en *propiedad común*. Entonces, ¿por qué no dejarse entrevistar sin reserva y sin pudor? En el fondo, aunque nuestro *cuerpo* se ha convertido en propiedad común, y aquello que antes era prerrogativa de algunas divas —dejarse medir los pechos y el culo y publicar las cifras relativas bajo la fotografía— hoy es el juego de cualquier chica que no quiera pasar por inhibida. Pero también el sexo se ha convertido en propiedad común y, tanto en la prensa como en la televisión, se ofrece toda una serie de artículos y servicios para el placer y para resolver las dificultades en el dormitorio, redactados bajo la forma de consejos, de manera confidencial, como si se dirigieran solo a ti y no a un millón de oídos ávidos de saber aquello que de sí mismos no saben descubrir.

Esto es lo que significa «no tener nada que esconder, nada de lo que avergonzarse». Significa que las instancias del conformismo y de la homologación trabajan para sacar a la luz todos los secretos, para hacer visible cada uno a cada uno con el fin de acabar con toda interioridad como impedimento, con toda confidencialidad como traición, para apreciar cada exhibición voluntaria de uno mismo como hecho de lealtad, si no de salud mental.

Y todo esto, aunque no pensemos en ello, deriva en un solo efecto: actuar la *homologación total de la sociedad* desde la intimidad de los individuos y llevar a cabo el cumplimiento del conformismo. Después de todo, no es una tarea difícil. Simplemente «no hay que tener nada que ocultar, nada de lo que avergonzarse», que, traducido, significa: «Estoy totalmente expuesto», «No custodio nada íntimo», «Estoy completamente despsicologizado», pero al menos he ganado apariencia, conformidad social y tal vez un cierto aprecio por mi valor y mi sinceridad.

De ahí la necesidad de reivindicar los derechos del pudor, no solo para sustraer la *sexualidad* de esa generalidad en la que se celebra el placer de la incomprensión del individuo, sino también y sobre todo para sustraer al *individuo* de aquellos procesos de homologación en los que cada uno de nosotros se arriesga a perder el propio nombre.

6.
La seducción de la droga

El enfoque del problema de las drogas no debe estar centrado en el producto, sino en las personas y sus relaciones sociales. Duele constatar que nuestra sociedad prefiere marginar a los que se convierten en víctimas de sus contradicciones en lugar de tratar de eliminarlos.

H. MARGARON,
Le stagioni degli dei (2001)

1. El nihilismo subyacente a la droga

El consumo de drogas está aumentando. Los daños, incluso si no se perciben de inmediato, son alarmantes. Una voluptuosidad nihilista parece impregnar nuestra sociedad, especialmente en su franja juvenil, sin que los recursos adecuados estén disponibles y, sobre todo, sin que sean eficaces. Como estoy convencido de que el uso ahora tan generalizado de las drogas no depende tanto de una angustia *existencial* como *cultural*, será bueno hacer frente al problema de las drogas con las herramientas que nuestra cultura, aunque ahora parece exangüe, todavía es capaz de ofrecer.

Como escribe la antropóloga Giulia Sissa sobre el tema al que se refieren estas páginas,[44] no solo en el caso de las drogas, sino en general, «el placer es negativo y el deseo es insaciable». Esta fórmula, que todos los toxicómanos conocen, reproduce exactamente lo que la filosofía de Occidente, desde Platón, ha pensado en torno al placer y al deseo, por lo que, si la filosofía quiere asumir el reto, puede poner su riqueza analítica a disposición de la comprensión de ese fenómeno inquietante y cada vez más vasto que es el uso y el abuso de las drogas.

En efecto, nadie como Platón ha investigado nunca la naturaleza del deseo y ha capturado la esencia en la *insaciabilidad*, porque el deseo es carencia, es vacío, que hay que pensar no como un estado estable contrario a lo pleno, sino como un estado insaturable que se vacía a medida que tratamos de llenarlo, como la «tinaja agujereada»,[45] por remitir a las imágenes de Platón, o como el «chorlo», que es ese pájaro que se alimenta al mismo tiempo que evacúa[46] (Sissa, p. 10).

«Inyectarse heroína se dice, en italiano, *agujerearse*.[47] […] El cuerpo se convierte en abismo, que etimológicamente significa "sin fondo"»; del mismo modo, «estar alcoholizado» se dice, en francés, *"boire comme un trou*", beber como un agujero (ibíd.). Toxicómanos y alcohólicos hablan en griego antiguo y describen su incapacidad de «contener» con imágenes platónicas.

De hecho, la adicción a las drogas parece encarnar, literalmente, la teoría platónica del deseo, que no hace de la falta el motor de la búsqueda de la felicidad, sino aquella «bestia despótica e indomable»,[48] por usar otra imagen platónica, que empuja a aferrarse a ella sin poder tender a nada más. «Bajo esta forma se experimenta el deseo: un dolor insoportable, pero irresistible» (ibíd., p. 9), y el placer que se deriva es el cese de este

dolor, la anestesia, el placer negativo, como después de la primera dosis, cuando la siguiente no da placer, sino que evita recaer en el dolor.

Vuelve aquí la dialéctica hegeliana siervo-señor,[49] y también la metáfora heideggeriana de la pendiente, en alemán *Hang*, de la que proviene *hangen*, estar colgado, y *anhängen*, depender.[50]

Vuelve el concepto lacaniano de *manque*, la falta como resorte del deseo,[51] y la teoría freudiana del placer narcótico como placer fascinante porque es doblemente negativo: calma el dolor físico y actúa como un anestésico para el mal de la vida, del que uno ya no se preocupa.[52]

«Preocupación» en alemán es *Sorge*, y Freud, después de haber consumido cocaína durante algún tiempo,[53] llama a la droga *Sorgenbrecher*, es decir, que permite «expulsar el sufrimiento», «no preocuparse» y, como él mismo escribe, «el primerísimo remedio para el malestar de la civilización» (Sissa, p. 12). Gran lector de Goethe, Freud meditó sobre *Fausto*, que es el «drama del deseo que termina con el triunfo sarcástico de *Sorge*, la preocupación personificada, huésped inamovible de toda casa humana» (ibíd.). Y, reflexionando sobre el uso de las drogas desde una perspectiva existencial, Freud escribe:

> Los efectos producidos por las sustancias tóxicas en la lucha para conquistar la felicidad y para defenderse del sufrimiento se consideran tan beneficiosos que los individuos y los pueblos han reservado para ellas un lugar definido en su economía libidinal. Con la ayuda de los *quitapenas* (*Sorgenbrecher*) sabemos entonces que siempre podemos sustraernos a la presión de la realidad y encontrar refugio en un mundo propio que nos ofrece condiciones sensitivas mejores. Se sabe que precisamente esta característica de las sustancias tóxicas constituye al mismo tiempo el peligro y la nocividad. Por su culpa, en ciertas circunstancias se desperdician innecesariamente grandes cantidades de energía que podrían utilizarse para mejorar el destino humano.[54]

Como para Aristóteles, también para Freud «el placer es el principio primero de la vida psíquica […], el motivo más fuerte de la acción humana», pero tanto Aristóteles[55] como Freud distinguen «el placer inmediato, despreocupado, no negociado en la infancia» del placer adulto, que ha aprendido a «diferir el disfrute y a desplazarlo a objetos compatibles con el mundo, con los demás, con el instinto de autoconservación» (ibíd., pp. 12-13).

Aquí cae la diferencia establecida por Freud entre el principio del placer (infantil) y el principio de realidad (adulto), que no es la negación del placer, sino su *aplazamiento*,

porque no omite el cuidado de los hombres y las cosas, sino que busca el placer a través de este cuidado, factor esencial para todo asunto humano.

Tras las huellas de la ética aristotélica, Freud sugiere que nuestro cerebro está hecho para disfrutar de la inercia y de la indiferencia y que al complacer a ambas no nos preocupamos de nada más que de ese objeto que pensamos que puede dispensarnos de toda preocupación. Tal es el objeto tóxico, neurótico, onírico, en presencia del cual la pulsión se vuelve insistente, implacable y coactiva y en la que el deseo, como dicta el nihilismo denunciado por Platón y por Aristóteles, siempre está vivo porque no ha sido satisfecho, y no ha sido satisfecho porque el placer que busca es negativo, es salir de la pena de la insaciabilidad del deseo.

Para romper el círculo vicioso es necesario, tanto para Platón y Aristóteles como para Freud, pasar a través de la realidad, que nos obliga a despedirnos de la *indiferencia*, para acostumbrarnos a *preocuparnos* de nuestros placeres, no en la forma *anestésica* de la gratificación instantánea, como hacen los niños, sino en la acepción griega del *aísthesis* o sensación, que se extiende desde la gama de lo «sensible» hasta alcanzar lo «bello».

Sin embargo, el rasgo «anestésico» no es típico solamente de las *drogas*, sino también de los *medicamentos*, que, por su valor anestésico y, por tanto, *nihilista*,[56] tienen un éxito que es la envidia de todo el sistema moderno de bienes, ya que ningún producto puede competir con ellos en términos de satisfacción y placer. En efecto, haciendo soñar como nunca a cualquier responsable de ventas, la diferencia entre drogas y fármacos se desvanece, porque «la neurofarmacología nos invita a pensar que existe homogeneidad cualitativa entre los compuestos químicos que absorbemos y aquellos que actúan sobre las células cerebrales para regular nuestras alegrías y nuestros dolores» (ibíd. p. 153).

De esta manera, continúa Sissa, la neurofarmacología racionaliza los comportamientos toxicómanos y, a sus espaldas, «contribuye a [su] desdramatización, reconociendo la intención razonable del gesto médico o autoterapéutico que consiste en modificar la sensibilidad del cuerpo. El adicto a las drogas ya no se ve como un inmaduro en regresión que se comporta de manera irracional, sino como un adulto que identifica un malestar, elige un remedio específico, cuida de sí mismo y se limita a avanzarse al médico con un producto cuyo único defecto es ser inadecuado si se dosifica erróneamente» (ibíd.).

Estas consideraciones, que Sissa retoma del psiquiatra E. Khantzian,[57] se ven reforzadas por Peter Kramer, para el que «“el paciente anhedónico [llamado así por su

incapacidad de sentir placer] bajo Prozac y el cocainómano tratan ambos de compensar su falta de capacidad hedónica”.[58] El propósito de su acción es idéntico» (ibíd., p. 154).

De hecho, si es cierto que el Prozac no es adictivo y no proporciona la emoción de la cocaína o la satisfacción de la heroína, como estas, viene a compensar una incapacidad de felicidad, no a través de una participación en el mundo, sino a través del disfrute apetitivo y consumatorio de la vida, que Platón categoriza entre las experiencias «mixtas e impuras»[59] que se caracterizan por la insaciabilidad del deseo y la negatividad del placer.

Aquí la filosofía y el psicoanálisis están de acuerdo en decirnos que, cuando el placer tiende a la anestesia —y todas las drogas, también las que provocan euforia, que nuestros jóvenes consumen cada sábado por la noche en las discotecas, son paradójicamente anestésicas porque anestesian de la «preocupación» del mundo—, el apetito se convierte en absorbente, pero el producto con el que se intenta aplacarlo se revela cada vez más insatisfactorio.

La *máquina de la nada* que arranca este círculo vicioso hunde el tiempo en una obsesión dirigida a la búsqueda del producto que promete la liberación de todas las «preocupaciones» y activa aquella mecánica de la repetición que Freud llama «coacción a repetir», en la que la insaciabilidad de la pulsión choca con la insuficiencia del objeto y, por tanto, con la imposibilidad del disfrute.

En este punto, el deseo que, como nos recuerda Platón, está hecho de «falta» y de «nada», exige que se aumente la dosis, por lo que, en cierto sentido, la toxicomanía reproduciría, como ninguna otra cosa, el perfecto funcionamiento del deseo, que no busca el placer en el mundo, sino la rápida e inmediata extinción de la «carencia», que es su estructura constitutiva. De hecho, nadie quiere lo que tiene, sino lo que no tiene. *La nada es el alma del deseo*, que, en su versión anestésica, convierte el apetito en irresistible y el placer en insatisfactorio.

«Los toxicómanos están de acuerdo acerca de la naturaleza insaciable de su apetito. Lo saben porque es la droga quien se lo ha enseñado», y a su propia costa han aprendido que «se drogan para ser adictos, escribe William Burroughs, [y que] darse a la heroína es “*a full time job*”, un trabajo a tiempo completo, dice Mark Renton en *Trainspotting*» (Sissa, p. 158). Pero, como el tiempo es nuestra vida, y nuestra vida somos nosotros, la toxicomanía como remedio para el dolor invoca *per se* otro remedio.

Contra la insaciabilidad del deseo, Platón aconsejaba el pensamiento, Freud invitaba a plegarse al principio de realidad, en el sentido de que para disfrutar hay que hacer un esfuerzo. Por lo tanto, contra la voluptuosidad de los «quitapenas» o *Sorgenbrecher*, como los llama Freud, que son tanto las drogas como los fármacos, tan codiciados por nuestro cerebro que lo hace todo para convertirnos en crónicamente poseedores del deseo y de la abstinencia, Giulia Sissa recomienda: «Pongámonos, entonces, a seducir a los hombres, a conquistar a las mujeres, a ganar dinero, a escribir un libro… Pasemos a través de las personas y de las cosas. […] Después de todo —y esto es precisamente lo que cuenta— se disfruta más» (pp. 158-159).

Podríamos decir: «No repudiamos nuestro deseo», pero para evitar que, desde el abismo de la negatividad que lo constituye, el deseo se haga insaciable y busque en la droga o en el medicamento aquel placer negativo que consiste en llenar la «tinaja agujereada», hagámoslo pasar a través de las personas y de las cosas. El placer, de hecho, hay que secundarlo, no negarlo. Se trata solo de señalar el camino, como el auriga del que habla Platón se lo indicaba al caballo salvaje.[60]

Y eso se recomienda, concluye Sissa, especialmente a las campañas de publicidad que, «con sus amenazas […] o sus consejos tautológicos —*just say no*, simplemente di no—, […] carecen de eficacia» porque, al descuidar la naturaleza del deseo y la calidad del placer, «demasiado a menudo se olvidan de los encantos de la vida» (p. 159). Y todo el mundo sabe que, sin encantos, la vida ya no tiene ganas de vivir.

2. La heroína: la anestesia de la droga «sucia»

Tuvimos que esperar a Irvine Welsh, autor de la novela *Trainspotting*,[61] para enterarnos de que la heroína, una droga considerada «sucia», adormece todos los dolores y que una de las causas de su difusión se debe al hecho de que la información, a la vez que aterroriza a los jóvenes al ilustrar las dramáticas consecuencias conectadas a la asunción de la sustancia, descuida decir que la heroína también procura un placer sin límites. Y así se relega el problema de las drogas al estrecho recinto del placer-dolor como se hace con el tabaco y el alcohol, lo que implica que, si ahí está toda la cuestión, para salir basta la fuerza de voluntad. Pero la cuestión no está ahí por completo; de hecho, no está ahí.

En la base de la asunción de las drogas, de todas las drogas, incluyendo el tabaco y el alcohol, hay que considerar si la vida proporciona un margen de sentido suficiente para justificar todo el esfuerzo que se hace para vivir. Si no se da este sentido, si no existe ni siquiera la posibilidad de poder obtenerlo, si los días solo se suceden para extender la falta de sentido y dosis masivas de insignificancia, entonces se va en busca de cualquier anestésico capaz de hacernos insensibles a la vida.

A diferencia del placer sexual, que es intenso, activo y productivo, el placer de la heroína es *anestésico*. Quien lo busca ya no quiere oír nada más, sino menos, no quiere participar más intensamente en la vida, sino participar lo menos posible. Como los mártires, como los ermitaños que dicen no al mundo porque en el mundo no perciben ningún sentido ni ningún rastro de salvación, del mismo modo, los adictos a la heroína huyen de la vida cotidiana porque la sucesión de días propaga solo ese aburrimiento sin esperanza que espesa el aire que se respira hasta la asfixia. De ahí la búsqueda frenética de cualquier cosa que pueda anestesiar.

El placer de la anestesia es el más sutil de los placeres, tal vez el más insidioso y, sin duda, el más difundido. Lo encontramos cada vez que encendemos un cigarrillo para amortiguar el aburrimiento o el estrés, pequeños indicios del cansancio de vivir, cada vez que consumimos alcohol para liberar todo lo que nos vemos obligados habitualmente a reprimir. Todo esto sucede cuando hemos dicho sí a la vida y solo queremos apoyarnos para cumplir nuestra promesa. Pero, cuando le hemos dicho no a la vida, sin siquiera necesidad de decirlo porque la vida misma no ha nacido como pasión, entonces

buscamos un placer anestésico más fuerte, lo que significa buscar una manera cualquiera de no estar ahí.

Los receptores que la heroína impregna ya hacen por sí mismos el trabajo anestésico, pero, si esto no es suficiente porque la vida en su falta de sentido va más allá de nuestros límites fisiológicos de resistencia, no nos queda más que ayudar a nuestros receptores a hacernos más insensibles a todo aquello que ya no tenemos ganas de oír ni de ver ni de soportar.

El problema, entonces, no es el de hacer saber a los jóvenes que para evitar consecuencias nefastas deben saber renunciar al placer que la heroína indudablemente proporciona, porque quien empieza a inyectarse no ve ese placer, sino solo aquellas terribles consecuencias a las que desea llegar anestesiado. El no a la vida no es lo que se encuentra al final de un camino recorrido en busca del placer, sino que es aquello que se encuentra en el comienzo del recorrido, aquello que enseguida se nos propone conseguir de la manera más anestesiada posible.

Esta es la razón por la que los que se hacen limpiar los receptores de las drogas se encuentran, hecho el lavado, frente a la misma biografía sin sentido de cuyo peso habían tratado de liberarse con la anestesia. Pero esta es también la razón por la que, cuando la comunidad terapéutica ha desintoxicado al adicto con el calor de la comunicación, no puede más que devolverlo al mundo exterior, donde ese calor se congela y la necesidad de anestesia retorna más urgente.

La desintoxicación farmacéutica y la desintoxicación comunitaria, la una con la química y la otra con el calor de la comunidad, al final restituyen al individuo su existencia cruda y desnuda, de la cual un día ese individuo se había alejado porque la vida no le había «hecho efecto». Y cuando la vida no hace efecto no hay química ni comunidad que valga, solo existe el deseo de no vivir como puro cuantitativo biológico. Y si la biología sigue sus leyes u obliga a vivir esa vida en tercera persona marcada por los ritmos del organismo, entonces no queda más que el placer de la anestesia, ese sí a la vida, siempre y cuando sea en nuestra ausencia, que es el sí de toda existencia provocada por las drogas.

Los lectores de *Trainspotting* y cuantos han visto su versión cinematográfica no se dejan engañar. Tanto el libro como la película dicen que la droga es también placer, y cualquiera es libre de buscar su propio placer y de preferir una vida corta pero placentera a una larga pero sin sentido. ¡No es cierto! El placer de las drogas no es la elección de

una mayor intensidad de la vida a costa de su brevedad, es la elección de la abstinencia de la vida, porque esta, una vez aparecida en toda su insignificancia, también recorre el trazado de su falta de sentido, pero ahorra al menos el dolor. A esto tiende el placer de las drogas, es decir, el placer de la anestesia, a la nada.

3. El éxtasis: la euforia de la droga «limpia»

Si la heroína es una droga «sucia», ¿qué decir de esa droga llamada «limpia», como muchos jóvenes creen que es el éxtasis, la más famosa de las llamadas «nuevas drogas», que, en realidad, no es tan «nueva»?

De hecho, el éxtasis, o MDMA, como se lo llama en química, fue patentado en 1913 por la compañía alemana Merk como una píldora para perder peso con cómicas descripciones de sus efectos secundarios, pero no llegó a ser comercializada. Volvió a ponerse de moda en 1953, cuando el Ejército de Estados Unidos probó una serie de drogas para uso militar. Introducido en el mercado en 1977, el MDMA se vendió como fármaco terapéutico hasta 1985, cuando la DEA, la Agencia Federal Antidrogas de Estados Unidos, la clasificó en la tabla 1, la más restrictiva. Desde entonces, el éxtasis, en un primer momento bautizado como «*empaty*» por su capacidad para facilitar la comunicación, se fabrica en laboratorios clandestinos y se distribuye a través de la red de traficantes de drogas.

Recabo esta información de un libro de Nicholas Saunders,[62] un personaje presente hace tiempo en la escena alternativa londinense y europea, que, al advertir la total falta de información sobre esta píldora llamada «limpia» que muchos de nuestros jóvenes consumen el sábado por la noche, decide escribir un libro para explicarnos los placeres del éxtasis y luego también, como es apropiado, la historia de esta píldora, la composición la química, el efecto que tiene, los riesgos que lleva asociados, los efectos secundarios, el objetivo social de quienes lo consumen y muchas otras cosas escritas de una manera bastante pedante, algo estadística, con pequeños extractos narrativos poco conmovedores, pero que, al menos, ya es algo en esa lucha a oscuras en la que demasiados padres andan a tientas todos los sábados por la noche y se preparan para pasar las horas angustiados por sus hijos, discretos e integrados, que pasan su tiempo libre en esos santuarios donde otra trinidad ha tomado el lugar de la religiosa, y que, así, tiene su ceremonial en esa «tecnoescena» compuesta de *tecnosonido*, *tecnodroga* y *tecnofiesta*. El éxtasis es la *tecnodroga*, el segundo componente de esta trinidad. En este libro, leo este diálogo:

> Dice la chica: «No se puede meter el amor en una píldora».

> Y el chico dice: «No estoy diciendo eso. No creo que el éxtasis cree una experiencia de amor. Creo que hace algo mucho más humilde y específico. Elimina el miedo. Y, al eliminar el miedo, el amor viene de modo natural».[63]

Si comparamos el diálogo de estos jóvenes con lo que han podido haber escuchado en la escuela a la que asisten o de la que acaban de salir, donde nadie ha hecho ningún esfuerzo por informar, educar y poner a su disposición ese complejo cuerpo de información que permite el uso de juicio, la distancia se convierte en insalvable.

El mensaje de la escuela, sino también el de la televisión, es que «las drogas matan». Te fríen a fuego lento el cerebro hasta hacerlo tortilla. El remedio es el mismo: «Simplemente di no». Un «no» que resulta fácil solo para aquellos que ya han dicho que no al exceso de imaginación, al vértigo de la imaginación, a la fuerza de la emoción, al abismo de la desesperación, a la necesidad espasmódica de comunicación. Y, después de todos estos noes, que a menudo muchos jóvenes no son capaces de decir, pueden también decir no a las drogas.

¿Qué significa todo esto? Significa que la atención debe ser desplazada de las *consecuencias* del uso y abuso de las drogas a sus *causas*. Y solo entonces la droga puede aparecer como lo que es: no una dependencia que ya se ha extendido a gran escala entre la juventud, y no solo entre esta, sino un síntoma, un intento desesperado para *remediar* una aflicción que parece imposible de soportar.

Si miramos las cosas desde este punto de vista, es más instructivo conocer no solo los *peligros* conectados al uso de la droga, sino también los *placeres* inducidos por las drogas. Porque solo el conocimiento de los placeres asegurados, o incluso solo prometidos, puede arrojar luz sobre la cualidad de los sufrimientos y de las aflicciones que llevan al consumo de drogas.

Los efectos placenteros del éxtasis pueden sustancialmente reducirse a dos: el *alivio de la tensión muscular* y, según reflejaba el diálogo entre los dos jóvenes, la *disolución de los temores*. El primer efecto, físico, permite a los jóvenes bailar el fin de semana durante treinta y seis horas sin experimentar fatiga. Esto no quiere decir que el cuerpo no está cansado y que la fatiga no se pague, simplemente no se tiene la sensación. Esto no es bueno, porque los umbrales de dolor o fatiga están ahí para advertirnos de que no podemos hacer a nuestro cuerpo lo que queramos y que los delirios de omnipotencia, aunque agradables, no dejan de ser delirios que, a efectos concluidos, pasan factura.

Más interesante es el efecto psicológico que da lugar a la disolución de los miedos, tanto frente a los núcleos profundos de la propia personalidad (hasta el punto de que algunos psicoterapeutas estadounidenses entre 1977 y 1985, los años de oro del éxtasis en Estados Unidos, experimentaron su uso para provocar una rápida relación con el inconsciente) como frente a los demás, con los que nos relacionamos de una manera más desinhibida y cariñosa.

En cuanto a la relación con los demás, se da una mayor apertura y una mayor capacidad de interacción debidas a la disolución de las barreras defensivas y a una disminución del miedo y de la agresividad. Este último rasgo reduce en los hombres la posibilidad de tener relaciones sexuales, pero esto asegura a las chicas que pueden celebrar su narcisismo sin temor a ser agredidas, porque el ambiente que se crea es el de un apasionado romance o el de una insólita sensibilidad hacia la pareja, siempre menos específico en términos de compañero de vida o encuentro ocasional, homosexual o heterosexual.

Entre los efectos desagradables deben mencionarse: en el ámbito físico, sobrecalentamiento con la posibilidad, aunque no frecuente, de morir por colapso de calor, para lo cual el éxtasis es cinco veces más tóxico en condiciones de hacinamiento que de aislamiento; en el aspecto psicológico, la posible aparición de convulsiones o ataques psicóticos, más frecuentes en personalidades proclives a sufrirlos.

De la calidad de los placeres esperados o incluso prometidos parece que los consumidores de éxtasis —y aquí estamos en el punto— buscan una reducción de las barreras que en nuestra cultura hacen tan difícil la comunicación: artificial en público y aburrida y repetitiva en privado. Han elegido como camino la química y, como efecto, su acción sobre el propio cerebro y, por tanto, sobre el propio cuerpo.

Del alma no se fían, no se han acostumbrado a sus posibilidades, han hecho demasiados intentos que no han tenido éxito. Así que aquello que nuestra cultura ya no es capaz de hacer con el alma se hace con la química, solo para ser capaces de lograr ese objetivo que es la comunicación y el contacto, más allá de todas las barreras que nos constriñen en el estrecho recinto de nuestra soledad de masas.

Se trata de esa soledad que los jóvenes de entre quince y veinticinco años no toleran, y entonces le piden a la química que precise su pasión, que no sabe orientarse entre los reclamos del corazón o los del sexo, para celebrar el exceso de la vida en ritos de fin de semana, con sueño diurno para eliminar, además de los efectos de una noche que de

«éxtasis» solo tenía el nombre, las consecuencias destructivas de esa energía juvenil que nuestra sociedad eficiente y avanzada no sabe cómo utilizar. Nuestros jóvenes viven de noche porque durante el día no se los reconoce, nadie los necesita. Y lo saben y no quieren darse de bruces todos los días contra la negación de su existencia.

Sin embargo, para aquellos que ya se han integrado en el mundo del trabajo, el éxtasis representa una liberación de la opresión de los roles, de las funciones, de la estética de la distancia y de la frialdad, que, en los usos y costumbres de los occidentales, se llama «corrección». Una palabra elegante crecida en el jardín de la no comunicación, donde el contacto se ha formalizado, la palabra se ha estereotipado, la mirada es impersonal, todo en nombre de la no confianza que nos garantiza retirarnos de las relaciones sin ofender a nadie.

Una especie de «liberación en vida (*jivanmuktiviveka*)», como se lee en el comentario sobre los *Vedas* de Vidyaranya, director del centro monástico *sankariano* de Srnegevi, donde murió probablemente en 1386. A pesar de la radical diferencia de los escenarios, hay un punto en común entre la forma la liberación indicada por la meditación oriental y la frenéticamente buscada por los consumidores de química occidental: la supresión de la mente porque, escribe Vidyaranya:

> La prosperidad de la mente es una ruina, la ruina de la mente es una gran prosperidad. Hasta que la mente no haya sido vencida mediante la práctica de mantener firmemente la atención en una sola realidad, en el corazón se elevarán las predisposiciones, demonios de medianoche. La mente, de hecho, es el medio de la rueda de la ilusión y, si la vencemos, se llega a la ausencia de miedo (*abhaya*), a la extinción del dolor, al conocimiento de uno mismo, así como a la paz eterna.[64]

Así que son las mismas cosas que nuestros jóvenes buscan con el éxtasis, pero el camino recorrido por ellos es probable que despierte a aquellos que para la meditación oriental son los «demonios de medianoche», precisamente aquellas predisposiciones que no dan, sino que eliminan la paz. Para lograr la paz, escribe Vidyaranya:

> Existen dos tipos de control: metódico y violento. El control violento de las facultades sensoriales y de las acciones se lleva a cabo a través del control de sus sedes físicas. Este es el camino que no conduce a la verdadera paz y, por lo tanto, solo es seguido por los tontos, que se esfuerzan por vencer a la mente con la violencia, que es como atar un gran elefante enloquecido con tallos de loto.[65]

No podemos seguir los caminos orientales porque somos occidentales, y si es delirio de omnipotencia traspasar con el éxtasis los límites del yo, no lo es menos invadir Oriente

con el alma gestante de Occidente.

Pero, si no podemos seguir el camino indicado por Oriente, evitemos al menos seguir aquel desaconsejado, aquel de los «demonios de medianoche», y evitemos creer que la química puede hacer que alcancemos cada fin de semana, bajo nuestro control, algo que se parece a lo que en Oriente se llama Brahman-Nirvana. De hecho, aquellos que se nutren de éxtasis, aunque motivados por el deseo de escapar de los aspectos insoportables de la cultura occidental, sin saberlo no hacen más que confirmar aquello que es un rasgo característico de nuestra cultura, es decir, la voluntad de un poder que nada quiere excepto que el mundo deseado suceda bajo nuestro control.

4. La cocaína: la excitación de la droga «estimulante»

¿Cuál es la necesidad subyacente al uso cada vez más generalizado de la cocaína y, en su defecto, al recurso de psicofármacos más o menos estimulantes? ¿Tenemos tanta necesidad de tonificarnos, de rapidez de prestaciones al máximo de la eficiencia que no nos dejen sentir el cansancio, el esfuerzo, la fatiga? ¿O estamos tan deprimidos que sin esa sustancia o sus sustitutos no estaríamos a la altura de lo que los demás esperan de nosotros o que nosotros mismos esperamos de nosotros? Y, por último, ¿de qué tipo es la depresión que empuja sin vacilación a tantos jóvenes (y no tan jóvenes) al uso frecuente y a menudo incontrolado de esta sustancia?

Sabemos que los sufrimientos del alma no son patologías fijas como las del cuerpo, porque sufren la influencia de la atmósfera del tiempo y el clima que se difunde. Así es como, desde la década de 1970, la depresión se convierte en la forma de sufrimiento mental por excelencia, que ha liquidado de golpe las formas «neuróticas» que caracterizaron el siglo XX y ha reducido en mucho las posibilidades del psicoanálisis, nacido y crecido como cura de las neurosis.

La neurosis es en realidad un *conflicto* entre el deseo, que quiere infringir la norma, y la norma, que tiende a inhibir el deseo. Como conflicto, la neurosis encuentra su espacio expresivo en las *sociedades de la disciplina*, que se alimentan de la contraposición entre lo *permitido* y lo *prohibido*, una máquina que los más adultos conocen porque regulaba la individualidad hasta las décadas de 1950 y 1960. Después, desde 1968 y gradualmente a lo largo de los siguientes años, el contraste entre lo permitido y lo prohibido le deja espacio a una contraposición mucho más lacerante que es aquella entre lo *posible* y lo *imposible*.

¿Qué significa todo esto a efectos de la depresión y, por tanto, de la cocaína y de los psicofármacos excitantes a los que se recurre como remedio? Significa que en la relación entre el individuo y la sociedad la medida del individuo ideal ya no es dada por la docilidad y la obediencia disciplinaria, sino por la iniciativa, el proyecto, la motivación, los resultados que se es capaz de obtener en la máxima expresión de uno mismo. El individuo ya no está regulado por un orden externo, por un cumplimiento de la ley, cuya infracción genera sentimientos de culpa (para la cual la experiencia de la culpa era el núcleo de las formas depresivas), sino que debe apelar a sus recursos internos, a su

capacidad mental, a sus prestaciones objetivas, para alcanzar esos resultados a partir de los cuales será evaluado.

De esta manera, a partir de la década de 1970, la depresión ha cambiado radicalmente de forma: ya no es el *conflicto neurótico entre norma y transgresión*, con el consecuente sentimiento de culpa, sino, en un escenario social en el que ya no hay norma porque todo es posible, el núcleo depresivo se origina a partir de una *sensación de insuficiencia* por aquello que se podría hacer y no se es capaz de hacer, o no se es capaz de hacer de acuerdo con las expectativas de los demás, a partir de las cuales cada uno mide el valor de sí mismo.

Este cambio *estructural* de la depresión, tan bien informado por el sociólogo francés Alain Ehrenberg,[66] ha significado que los síntomas clásicos de la depresión, como la tristeza, el dolor moral o la culpa, pasaran a segundo plano con respecto a la ansiedad, el insomnio, la inhibición, en pocas palabras, al cansancio de ser uno mismo.

Y esto se debe a que en una sociedad que ya no se basa en la norma, como en el pasado, en la obediencia, en la disciplina interior y en el sentimiento de culpa, sino en la responsabilidad individual, en la capacidad de iniciativa, en la autonomía para la toma de decisiones y en la acción, la depresión no tiende a ser vista como una pérdida del disfrute de la vida, sino como una *patología de la acción*, y su eje sintomatológico se desplaza de la tristeza a la inhibición y a la pérdida de iniciativa, en un contexto social en el que «poner en práctica iniciativas» se asume como el único y decisivo criterio para medir y sellar el valor de una persona.

De ahí el recurso a la cocaína y a los psicofármacos estimulantes, para amortiguar la ansiedad paroxística o bien la pérdida más o menos extensa de iniciativa, la inhibición de la acción, el sentido de fracaso o de derrota, factores estos que entran en implacable colisión con los paradigmas de eficiencia y de éxito que la sociedad actual considera esenciales para reconocer la dignidad y la importancia existencial de cada uno de nosotros. Por otra parte, ya Freud, teniendo en cuenta las demandas que la sociedad exigía a los individuos, varias veces se preguntó:

> ¿No es quizá legítimo el diagnóstico de que algunas culturas, o épocas civiles, y tal vez toda la raza humana, se hayan convertido en «neuróticas» como resultado de su propio esfuerzo de civilización? […] Por lo tanto, no siento indignación cuando escucho a los que, considerados los objetivos a los que tienden nuestros esfuerzos hacia la civilización y los medios utilizados para alcanzarlos, creen que el juego no vale la pena y que el resultado no puede ser para el individuo más que intolerable.[67]

Esta intolerancia, según Freud, se debió al exceso de reglas que gobiernan a las sociedades civiles, y esto permitió inscribir la depresión en el grupo de «neurosis», en el que se registra un conflicto entre norma y transgresión, con la consecuente experiencia de culpa. Hoy en día las reglas limitativas ya no existen, por lo que aquello que antes estaba prohibido se ha desvanecido en lo posible y en lo consentido.

Como resultado de este desfase, hoy la depresión ya no se presenta como un *conflicto* y, por lo tanto, como una «neurosis», sino como un *fracaso* de la capacidad de empujar a todo gas lo posible hasta el límite de lo imposible. Y cuando el horizonte de referencia ya no concuerda con lo que está permitido, sino con lo que es posible, la cuestión que se plantea en el umbral de la experiencia depresiva ya no es «*¿Tengo derecho* a realizar esta acción?», sino «*¿Soy capaz* de realizar esta acción?».

Lo que se ha perdido en nuestra sociedad actual es el concepto de *límite*. Y, en ausencia de un límite, la experiencia subjetiva solo puede ser de inadecuación, si no de angustia y, finalmente, de inhibición. Rasgos, estos, que entran en colisión con la imagen que la sociedad exige de cada uno de nosotros. Y la conciencia de este cruel fracaso en el plano de la responsabilidad y de la iniciativa, o también en el plano de la fallida explotación de una posibilidad, amplifica de inmediato los límites del dolor y de la inadecuación que están presentes en cada depresión y que los modelos sociales dominantes hacen aún más dolorosos y, a veces, incurables. De ahí el uso masivo de la cocaína y de los psicofármacos «vigorizantes».

Podemos ver el origen de la depresión actual en dos cambios de tendencia registrados en los últimos treinta años de nuestra historia sobre la manera de concebir al individuo y las posibilidades de su acción. El primer cambio ocurrió a finales de la década de 1960, cuando la contraseña de todo el continente juvenil era «emancipación» bajo el lema de «todo es posible», por lo que: la familia es una cámara de gas, la escuela, un cuartel, el trabajo, y su reverso, el consumismo, una alienación, y la ley, un instrumento de abuso del que hay que liberarse («prohibido prohibir»).

Una libertad de hábitos desconocida hasta entonces se combina con un progreso de las condiciones materiales y las nuevas perspectivas de la vida se convierten en una realidad tangible a lo largo de la década. Si la locura, en el sentir común de los primeros años setenta, aparece como el símbolo de la opresión social y ya no como una enfermedad mental, esto se debe precisamente al hecho de que todo es posible: el loco no está

enfermo, simplemente es diferente, y sufre precisamente por la falta de aceptación de su diversidad.

En esta cultura preparada por el sesenta y ocho, pero que el sesenta y ocho había pensado en términos *sociales*, se implanta, por un extraño juego de confluencia de los opuestos, la misma lógica de importación norteamericana, pero jugada a título *individual*, donde, una vez más, todo es posible, pero en términos de iniciativa, de rendimiento potenciado, de eficiencia, de éxito más allá de todos los límites, de hecho, con el concepto de límite desplazado al infinito, por lo que hoy nos preguntamos: ¿cuál es el límite entre el retoque de cirugía estética y la transformación en androide de Michael Jackson, entre una hábil gestión de los propios estados de ánimo mediante fármacos psicotrópicos y la transformación en robots químicos o en verdaderos toxicómanos, entre las estrategias de seducción demasiado osadas y el abuso sexual, entre el reconocimiento de los derechos de los homosexuales y el derecho a la adopción, entre el deseo de tener hijos y las tecnologías artificiales para obtenerlos, entre el derecho a la salud y a la prolongación de la vida y la manipulación genética? Y esto es solo para dar ejemplos que demuestran que las fronteras de la persona y aquellas entre las personas determinan tal estado de alarma que ya no se sabe quién es quién.

Como escribe Augustin Jeanneau: «La liberación sexual ha sustituido a la preocupación de *cometer errores* por la preocupación de *ser normal*».[68] Expresión sintomática del cambio, no muy diferente a la reportada por Vidiadhar S. Naipaul:

> Ya no podía resignarme al destino. Mi destino no era ser bueno, de acuerdo con nuestra tradición, sino hacer fortuna. Pero ¿de qué manera? ¿Qué tenía para ofrecer? La inquietud empezaba a reconcomerme.[69]

Y entonces consumimos psicofármacos, y si queremos también un cierto placer: droga. Entre la depresión diaria y la adicción a la cocaína hay, de hecho, un paralelismo que remite a una suerte de complementariedad. Y esto es así porque tanto la depresión como la adicción, por diferentes que puedan parecer, expresan la condición de un individuo que no es suficientemente él mismo, nunca suficientemente completo en cuanto a identidad, nunca suficientemente activo, porque es demasiado indeciso, demasiado vacilante, demasiado ansioso, porque la depresión y la adicción son como el anverso y el reverso de una misma *patología de la insuficiencia*.

La experiencia de insuficiencia, causa primera de la depresión actual, activa la adicción a la cocaína por la promesa de omnipotencia que prospecta y que deja entrever

la posibilidad de romper la barrera que nos separa de ese objetivo codiciado en el que «todo es posible», «todo está permitido». De esta manera se radicaliza la figura del individuo soberano que paga naturalmente la factura con la esclavitud de la adicción, que es el precio de la libertad ilimitada que el individuo persigue.

Alimentando el imaginario de poder gestionar ilimitadamente la propia psique, sin los riesgos de toxicidad de las drogas «sucias», la cocaína suprime los síntomas de la depresión, que es una parada en la carrera frenética a la que estamos llamados, y, acelerando la carrera, nos hace perfectamente homogéneos a las demandas sociales.

Acallando el síntoma, prohibiendo que se lo escuche, la cocaína induce al sujeto a ir más allá de sí mismo, sin ser nunca él mismo, sino solo una respuesta a los demás, a las exigencias eficientistas y sin finalidad de nuestra sociedad, con el consecuente desecado de la vida interior, la desertificación de la vida emocional y la homogeneización a las normas de socialización requeridas por nuestra sociedad, a la que le resultan más cómodos los robots automatizados y los autómatas impersonales que los sujetos capaces de ser ellos mismos y de reflexionar sobre las contradicciones, sobre las heridas de la vida y sobre la dificultad de vivir.

En 1887, un año antes de descender a la oscuridad de la locura, Nietzsche anunció proféticamente el «advenimiento del *individuo soberano*, igual solo a sí mismo, redimido de la eticidad de las costumbres».[70] Hoy en día, más de cien años después de la muerte de Nietzsche, podemos decir que la emancipación quizá nos ha liberado de los dramas del sentimiento de culpa y del espíritu de obediencia, pero nos ha condenado inexorablemente al paroxismo del rendimiento, de la iniciativa y de la acción, a la más absoluta incapacidad para ser nosotros mismos más allá de las demandas sociales de eficiencia, iniciativa y rapidez de decisión y de acción, de las que no se nos ha dado discernir el límite.

5. Drogadictos y camellos: dos pesos y dos medidas

En la década de 1970, la psiquiatría comenzó a cuestionarse no tanto los *métodos* más adecuados de tratamiento, como los *fundamentos* teóricos que justificaban esos métodos. Este género de preguntas provocó reacciones hostiles de la ciudad, siempre hambrienta de soluciones y no de problemas, de respuestas y nunca de preguntas. A Sócrates que, marcando el comienzo de la filosofía, había puesto en circulación una serie de preguntas, la ciudad le reservó la cicuta, una droga (*phármakon*) que, en el momento en que era administrada por el Estado, se convertía en legal y contribuía al orden.

Queda por demostrar que las drogas lícitas, las autorizadas por el Estado —el alcohol y el tabaco, por no hablar de la droga llamada «juego»—, produzcan menos víctimas que las ilegales —hachís, heroína y cocaína—, prohibidas por el Estado. En esta extraña incongruencia parece que se esconde no solo una suerte de engaño ideológico que enmascara cuanto hay de inconfesable en la intención política, sino también aquella reducción de libertad que el hombre experimenta en sí mismo no como resultado de las *estrategias de poder* (cosa que los hombres conocen desde el principio de su historia), sino por efecto de las *persuasiones inducidas por el saber*, respecto a las cuales las estrategias de poder, como nos recuerda Foucault,[71] tan feroces y brutales, son poca cosa.

No se trata de señalar con el dedo las resoluciones de tal o cual gobierno, la manipulación de la industria de la información, la necesidad de cuantos encuentran a buen precio su inocencia identificando en los otros (drogadictos y camellos) el chivo expiatorio de su mala conciencia, sino de focalizar un paso histórico, producido en la época de la Ilustración, cuando la visión del mundo mítico-religiosa fue sustituida por la científica y, en este caso, por la médica.

Se sabe que el hombre nunca ha habitado el mundo, sino siempre y solo la descripción que los diversos períodos históricos se han encargado de darle al mundo. Una cosa es vivir en un mundo cuyas referencias son *míticas* y otra en un mundo cuyas referencias son científicas. Si esto es cierto, puede ser que la droga se haya convertido en un problema no debido a su composición química, sino por el hecho de haber sido sustraída al *mundo mítico-ritual* en el que siempre circuló con la facilidad y la simplicidad con que se expresan todos los hábitos de la vida cotidiana, para ser insertada en un *mundo*

científico determinado, en el que el ritual, que, sin embargo, marca el ritmo de la vida del hombre, ya no encuentra su cadencia, ya que el factor químico actúa en el imaginario colectivo con la inexorabilidad que la crueldad de un Dios ni tan solo roza.

En la descripción *mítico-religiosa* del mundo había más consideración por el hombre aún no reducido, como en la descripción científica del mundo, a simple *organismo*. Con esto no se quiere absolver ninguna de las crueldades que en nombre de Dios se han infligido a los hombres, sino simplemente decir que, bajo toda crueldad, castigo y tortura, hasta el suplicio de la muerte, subyacía la idea de que el hombre es *libre* de hacer tanto el bien como el mal y, precisamente para reducir esta reconocida libertad, se hacían necesarias la crueldad, el castigo y la tortura, hasta el suplicio de la muerte.

La *ciencia* no reconoce al hombre su *libertad*, y esto no es así porque haya llegado a conclusiones irrefutables, sino debido a que no entra en su método, regulado por el determinismo de la razón matemática, partir de una hipótesis similar. Debido a estos requerimientos de método, la ciencia, desde Descartes, se vio obligada a transformar el *cuerpo vivo* en *organismo*[72] y a investigar el organismo como el físico investiga un campo de fuerzas.

Como resultado de esta *objetivación*, el hombre se ha convertido en una *cosa* cuya expresión se puede leer en las fuerzas que la determinan. Y como un puente construido para soportar cinco toneladas es impensable que «se comprometa» a soportar diez, del mismo modo, el hombre, reducido a organismo, es impensable que «se comprometa» a soportar una dosis de droga. Una vez que se prescinde del concepto de libertad se llega a la falta de reconocimiento de las capacidades de *autocontrol* del hombre, lo que conduce inevitablemente «sobre una base científica» al *control externo* del hombre reducido a cosa.

En la visión *mítico-religiosa*, el hombre es visto como un actor responsable de sus acciones, que pueden ser socavadas por la *tentación*, frente a la que el individuo puede resistir o sucumbir. No hay visión mítico-religiosa que no tome los movimientos de una tentación originaria en la que, junto a las catástrofes previstas como consecuencia de ceder a la tentación, haya una celebración de la libertad del hombre. En el *mundo científico*, el hombre es un organismo que no actúa libremente, sino que se expresa como consecuencia de un impulso dinámico o de *fuerzas instintivas* identificables por un atento análisis psicológico, sino también biológico.

En este escenario, en el que el concepto de «tentación» que se ofrece a la libertad del individuo se ha traducido científicamente en «fuerza pulsional» que actúa a espaldas del individuo, es obvio que para la contención de esta última no se nos podrá confiar al *autocontrol* que la imagen de la tentación evoca, sino al *control externo* evocado por la imagen de fuerza pulsional que actúa en un sujeto más allá de su libertad.

Pero, entonces, la pregunta surge espontáneamente: ¿la droga es mortal porque es más fuerte que la libertad del sujeto o porque la visión científica del hombre, que no alberga la categoría de *libertad*, sino solo la de la *dinámica de fuerzas*, muestra la droga como una fuerza a la que nada se opone si no una fuerza externa superior y contraria?

Como nos recuerda Thomas Szasz,[73] ver en el drogadicto a una *persona* que libremente cede a una *tentación* es muy diferente a verlo como una *víctima* que no puede evitar sucumbir a una *fuerza* pulsional irresistible. La visión mítico-religiosa del hombre reconoce al toxicómano la *libertad*, de cuyo uso indebido obtiene el *castigo*, incluso en las formas más crueles que atestigua la historia. La visión científica del hombre, sin embargo, está dispuesta a restituir al toxicómano la *inocencia* (es una víctima), solo porque antes no le ha reconocido la libertad de autodeterminarse y autocontrolarse, de modo que ha visualizado la droga no como una *tentación*, sino como una *fuerza* (irresistible).

Un destino similar le espera al camello. En un escenario mítico-religioso, el distribuidor de drogas toma el lugar del diablo tentador o el de una Eva tentadora que pone a prueba a Adán. «Poner a prueba» no es en sí mismo algo malo o reprobable, sino simplemente el paso necesario requerido para salir de la infancia a través del ejercicio de la libertad. Si suprimimos el concepto de *tentación*, que implica el de *libertad*, el traficante de drogas es el que desencadena la «fuerza irresistible» a la que la víctima no puede más que ceder. Y entonces nace aquella sociología a dos pesos y dos medidas por la que el tentador no «pone a prueba», sino que «comete un delito», y el tentado que cede no es un «culpable», sino que disfruta de la inocencia de la «víctima».

Los resultados de esta sociología, que su base científica opera con dos pesos y dos medidas, son visibles en todas las calles de nuestra ciudad, donde la prostituta, en cuanto *tentadora*, es perseguida por la ley, mientras que el cliente, en cuanto que cede a una fuerza que no puede resistir, es *inocente* o, a lo sumo, independientemente de su voluntad, es «perturbado en su conducta» y, por lo tanto, una vez más, inocente. Lo mismo ocurre con el drogadicto, que no puede dejar de actuar como lo hace y, por lo

tanto, es inocente, mientras que el traficante de drogas, en cuanto tentador, es un criminal diabólico.

Pero ¿por qué esta sociología que está basada en los descubrimientos científicos mantiene la categoría mítico-religiosa de la *tentación* para el distribuidor de drogas y las prostitutas y, en cambio, adopta la categoría psicobiológica de la *fuerza irresistible* para el drogadicto y el cliente de la prostituta? Para sustraer al drogadicto y al cliente incluso la sola hipótesis de tener a disposición la libertad de *autocontrol*, porque solo persuadiendo a los hombres de que no pueden autocontrolarse se puede ejercer sobre ellos el *control externo* al que el poder tiende por su propia naturaleza y esencia.

Y así, al conceder a los camellos y a las prostitutas la prerrogativa de la «libertad», es posible adoptar al respecto toda aquella serie de controles, sanciones y penas de prisión de las cuales la historia mítico-religiosa ofrece una rica documentación, mientras que, al adoptar para el drogadicto y para el cliente de la prostituta la categoría científica de «fuerza irresistible», de la cual surge su inocencia, es posible aplicarles, con la bendición de la ciencia médica, aquel control externo que es el deber del tratamiento.

Con dos pesos y dos medidas, utilizando juntas dos visiones del mundo, la mítico-religiosa y la científica, antitéticas entre ellas, el poder alcanza en ambos casos su objetivo, que es el de negar el *autocontrol*, como prerrogativa inalienable del hombre, para ejercer sobre los hombres *su control*.

El problema de la droga no puede abordarse solo en el plano *sociológico*, en el que, entre pruebas y muestras, la mirada permanece en la superficie sin nunca aventurarse a una capa profunda, y tampoco en el *psicoanalítico*, porque, al no haberse todavía emancipado del seno materno, el psicoanálisis ve leche mamada del pecho tanto en el vaso del alcohólico como en la jeringa del drogadicto.

El problema de la droga debe abordarse en primer lugar en términos de historia de las ideas, por lo tanto, con una mirada *filosófica*, que puede parecer inútil y ser pasada por alto por negligencia, pereza o por una cierta fatiga que todos sentimos frente a lo abstracto, pero no puede ser evitada si no se quiere intercambiar por *racional* lo que simplemente es *consecuente* con una determinada visión del mundo, de cuya insidia nunca nos defenderá nuestra ignorancia.

6. Por una cultura de la droga

Las estrategias actuales para encontrar una vía de salida al problema de la droga son el enfoque *organicista* de la desintoxicación farmacológica y el enfoque *biográfico-existencial* de la comunidad terapéutica, que parece más respetuoso con el individuo y con sus opciones. A pesar de su diferencia radical, ambas estrategias restringen el problema de la *droga* al problema de la *toxicodependencia*, en el que la palabra más importante es «dependencia», en el que se encuentran los sujetos que confían a las drogas la incapacidad de gestionar su autonomía.

Así, tanto el enfoque organicista como el biográfico-existencial, prometen más de lo que los médicos y los trabajadores de la comunidad, con plena conciencia, pueden realmente ofrecer. De hecho, el método farmacológico de desintoxicación rápida no hace más que limpiar los receptores (aunque es posible que una cierta «impregnación» continúe existiendo), sin afectar a la biografía de la persona, que ha encontrado en la asunción de las drogas la única manera de poder sobrevivir. Pero, si el encuentro con las drogas es un encuentro biográfico (los receptores vienen más adelante), ¿qué hará esa biografía en el mismo contexto de vida con los receptores limpios?

Pero también la comunidad terapéutica promete más de lo que puede ofrecer. Aquí la apuesta es con el hombre, no con sus receptores. En las comunidades se instauran estilos de vida, hábitos, relaciones diferentes con respecto a aquellas consolidadas en las oscuras calles y periferias de nuestras ciudades. Pero, entonces, ¿se puede salir de las comunidades y ser capaces de vivir sin el tejido de relaciones comunitarias a las que la necesidad de dependencia se ha anclado como una vez lo hizo a la droga?

¿No sería más correcto decir que las comunidades desempeñan la función que una vez realizaron los conventos, donde hombres necesitados de reglas eran capaces de expresar lo mejor de sí mismos, incluso hasta llegar a la santidad, siempre protegidos por las paredes del claustro y por el orden riguroso de las reglas? Tal vez para decir adiós a la droga también sea necesario un parcial y quizá definitivo sacrificio de la propia autonomía, así que digámoslo, y de este modo crearemos una cultura para la que, como sucedía tiempo atrás, un hijo o una hija en el convento no represente una tragedia.

En realidad, las cosas no son así, porque el escenario de la toxicodependencia no agota el mundo de las drogas, que, además de ser muy extenso y variado, es escasamente

legible sobre la base de la distinción elemental entre «drogas duras» y «drogas blandas», no porque la diferencia no exista, sino simplemente porque la cultura juvenil no respeta esta diferencia.

Con esto no quiero decir que de las drogas blandas se pase a las duras, sino que las unas y las otras se mezclan de manera continua en la práctica cotidiana, por lo que, si casi todo el mundo fuma porros (no cerremos demasiado los ojos en la dicha de nuestra desatención somnolienta), muchos toman éxtasis en las discotecas los sábados por la noche y, cuando se tercia, se toman un ácido, y, si no, se inyectan, y difícilmente rechazan esnifar un poco de cocaína e incluso en ocasiones un poco de heroína, por no hablar de los menos afortunados, que se colocan con vapores de gasolina en ausencia de nada mejor.

En este punto, si queremos extender el discurso del problema de la toxicodependencia a ese otro más general de las drogas, dada la difusión cada vez más extendida del fenómeno, a pesar del sueño tranquilo de los padres, maestros y educadores, debemos ir un paso más allá, más allá del límite de la hipocresía. Y entonces, como hemos creado una cultura del alcohol, por lo que cada vez menos encontramos a personas que se beben cuatro litros de vino al día, como hemos creado una cultura del tabaco, por lo que cada vez menos encontramos a personas que se fuman ochenta cigarrillos al día, del mismo modo se podría crear una *cultura de la droga* a partir de la escuela.

La escuela, incluso en los casos raros en los que logra transmitir algún contenido cultural, casi nunca tiene en cuenta la creatividad, las emociones, las identificaciones, las proyecciones, los deseos, los placeres y los dolores que constelan el crecimiento juvenil, en el que la emoción, una vez contenida por la pobreza social y por las instituciones juveniles ahora en peligro de extinción, deambula sin contenidos a los que aplicarse, trastabillando peligrosamente entre instintos de revuelta, que acompañan siempre a lo que no puede expresarse, y tentaciones de abandono en aquellas derivas de las cuales el mundo de la discoteca, del alcohol y de las drogas son solo ejemplos, y tampoco extremos si pensamos en el suicidio.

Para esto es necesario que en la escuela, y en ese sustituto que es la televisión, se hable de las drogas de un modo analítico, determinado, científico e incluso filosófico, de manera que los jóvenes sepan qué están consumiendo, qué efectos tienen, qué daños provocan, qué placeres prometen y de qué visión del mundo son resultado.

La ignorancia nunca ha salvado a nadie y la ignorancia de los jóvenes a propósito de las drogas es pareja a su difusión. Una cultura de la droga sacaría a la droga del secreto y la privaría de esa *fascinación iniciática* que, entre muchas, es quizá la más atractiva y tentadora. Pero ¿podemos esperar una cultura de la droga si en nuestras escuelas todavía no se ha implementado una cultura del sexo, cuando para nuestros jóvenes el sexo ya no es siquiera un tabú?

Para intentar comprender el malestar que subyace al consumo de la droga debemos dejar de pensar a partir de la *animalidad*, como pretende nuestra cultura cuando nos define como «animales racionales». Encarcelados por esta definición, vemos nuestras pasiones como los animales ven su hambre y su sed, puras exigencias que deben ser satisfechas. Nunca nos ha rozado la sospecha de que nuestras pasiones no tengan tanto una *necesidad de ser satisfechas* como un *sentido que revelar*. Nunca las hemos reconocido como algo inteligente. Encerradas en el fondo opaco y oscuro de la animalidad, siempre las hemos considerado como algo que se debe contener.

¿Qué otra cosa significa ser «razonable»? No ser obstinado, adaptarse a la realidad tal como es, controlar las emociones profundas, evitar los amores pasionales no menos que el odio. La razón es *medida*, y quien no se atiene a ella alberga ese deseo «sin medida» que lo sitúa más allá de la razón. Pero el deseo remite a las estrellas (lat.: *desiderare*), a la nostalgia de las pasiones. En medio está el inmenso vacío que separa el abismo profundo de las pasiones de las alturas del cielo. Por supuesto, la droga no llena este vacío, pero es en este vacío donde la droga nace como un deseo, un anhelo, un ansia de ver adónde conducen las pasiones, a qué aspiran, a qué tienden.

Las estrellas están en el cielo, no al alcance de la mano. Del cielo cae la lluvia, pero no cae también el azul. ¿Y quién quiere del cielo también el azul? No creo, de hecho, que los que toman drogas solo quieran llenar un vacío o buscar un deseo genérico de evasión hasta la pérdida del recuerdo de sí mismos. Creo que quien se droga quiere experimentar algo muy diferente, la *muerte*, por ejemplo. No tanto como un hecho, como resultado biológico de un organismo que se deshace, sino como *experiencia de morir y de renacer* que nuestra cultura, comprometida solo a exorcizar la muerte, ya no concede, mientras que los drogadictos quizá la buscan, casi por una imposibilidad de aceptar una vida que es pura acumulación y no renovación. Para recordárnoslo está Luigi Zoja, según el cual:

> Hay que restablecer una cultura que no adopte, con respecto a la muerte, una relación de simple oposición, que no la perciba solo como la máxima patología del cuerpo, sino también como una experiencia de transformación del alma, y que no trate de negarla, al sentirla solo como final, sino que también la valore, simbólicamente, como un comienzo. La sociedad en la que la iniciación tenía un papel institucional era también una sociedad en la que la muerte tenía un lugar oficial. Estas dos condiciones han llegado a faltar, como es lógico, al mismo tiempo.[74]

Si nuestro tiempo, que se rige por una estricta racionalidad impuesta por la tecnología, expulsó a las que eran, y que tal vez siguen siendo, las grandes pasiones del hombre, ¿hay que sorprenderse si alguien las experimenta de acuerdo con aquellas modalidades heroicas que llevan desde el principio los signos de la derrota? ¿Por qué con los drogadictos se pasa enseguida al tratamiento? ¿Qué miedo hay a comprender y leer lo que quieren explicar con su inmolación en los rincones más insignificantes de nuestras ciudades? ¿Por qué se miran los márgenes solo para asegurarnos de nuestra no marginación? ¿Por qué se miran los bordes solo para saber dónde debe estar nuestra escritura? ¿Y qué escribimos, contenido en los bordes, si no haciéndonos eco de palabras ya escritas que nunca se desbordan, que ya no quieren entender más?

Lo que queda por comprender es la forma adoptada por nuestra vida que el drogadicto rechaza. Su recorrido es el del sacrificio, ni siquiera heroico, porque no sucede en el altar, sino en los bordes. Queda de todos modos su mensaje a la ciudad, que ya no pone en circulación la muerte y el renacimiento, sino solo el crecimiento, el progreso, el desarrollo. En el fondo, los hombres nunca han creído, y quizá todavía no creen, que este itinerario pueda tener una evolución tranquila.

Por supuesto, nos apresuramos a poner remedio a todos los males, pero tal vez la prisa de los remedios tiene como raíz lejana el deseo de no ver y no aceptar el mal por aquello que tiene de *constructivo* y no solo de *destructivo*. Pero esa mirada requiere trabajo. Es un poco como el azul del cielo, que no cae con el agua, pero que pide ser raptado.

7.
El gesto extremo

No importa si la garganta es asfixiada por una soga, o si el agua ahoga la respiración, o si el duro suelo rompe el cráneo de quien se lanza de cabeza, o si es una llama la que corta el aliento. Sea como sea: el final es rápido.

SÉNECA,
Ad Lucilium de providentia, 6, 9

1. El gesto homicida

La encontraron muerta en una granja abandonada cerca de su casa. No se sabe si el chico que confesó el crimen actuó solo o con otros, que, por ahora, permanecen en esa sombra oscura donde la sexualidad se mezcla con la violencia, en ese cóctel mortal que, en grandes dosis, distribuye diariamente la televisión con indiferencia general. Lo que es seguro es que una niña de catorce años, que había salido con las llaves de casa y su teléfono móvil, como todos los chicos de su edad, no volvió a su casa.

«Homicidio voluntario premeditado, sin motivo»: esta es la sentencia para tres chicas de dieciséis y diecisiete años que confesaron haber matado a una religiosa del convento de Chiavenna. Se mata por amor, se mata por venganza, se mata por odio. Las tres chicas mataron «sin motivo», al igual que sus compañeros de Castelluccio dei Sauri, condenados a cadena perpetua por matar a una amiga «sin motivo».

Y es precisamente este «sin motivo» lo que más preocupa, y que inquieta aún más que el homicidio, porque, una vez eliminado el nexo de causalidad que normalmente existe entre una acción y su motivación, todo se vuelve oscuro, indescifrable, incomprensible, y puede pasar cualquier cosa, incluso la más terrible, sin una señal, sin un síntoma, sin un indicio que pueda presagiar nada.

Desde sus inicios, la humanidad se ha defendido contra lo impredecible yendo desesperadamente en busca de una causalidad que permita, en presencia de un evento, encontrar la causa. Cuando la causa no se encuentra en esta Tierra, se la busca en el cielo, en la intervención de Dios. De ahí nacieron las religiones, en respuesta a la necesidad esencial de trazar nexos de causalidad para no andar a tientas en la oscuridad y en lo indescifrable frente a los sucesos incomprensibles de la Tierra.

Por ironías de la suerte, el dispositivo de los *carabinieri* encargados de investigar el asesinato de la religiosa fue bautizado como «Rayo de luz». En realidad, fue algo muy oscuro. Oscuro el motivo, que parece no existir, pues no se puede llamar «motivo» a la necesidad de las tres chicas de «emocionarse», y oscuros sus corazones y sus caras atónicas, si es cierto que los que fueron testigos de su interrogatorio se sorprendieron por la total indiferencia, tranquilidad y serenidad con la que las chicas respondieron a las preguntas del fiscal, como si no hubiera pasado nada, o nada realmente preocupante.

Pero ¿quiénes son estos chicos y estas chicas que matan «por diversión», por «sentir una emoción»? ¿De qué está hecho su mundo? No digo el mundo de los jóvenes en general, sino el mundo de estos adolescentes, que también asisten a la escuela y de los cuales Marco Lodoli describió el aparato cognitivo en estos términos:

> Me parece que está en curso un genocidio del que pocos se están dando cuenta. Son sacrificadas las mentes de los adolescentes, el activo más valioso de cualquier sociedad que quiera distenderse acerca del futuro. […] La mía no es una diatriba moralista que echa de menos los viejos tiempos, cuando los chicos leían muchos libros y hacían mucha política. Estoy notando algo mucho más grave, y es que los adolescentes ya no entienden nada. Los procesos más simples de pensamiento, una operación matemática elemental, la comprensión de un cuento, sino también un relato de una tarde pasada con los amigos o la trama de una película se han convertido en tareas sobrehumanas, ante las cuales los adolescentes se quedan sin habla, en silencio. […]
>
> En cada clase hay por lo menos dos o tres estudiantes que necesitan profesores de apoyo, no por alguna discapacidad física ni por un trastorno mental grave, simplemente porque no entienden nada, no pueden conectar los datos más básicos para establecer vínculos incluso mínimos entre los hechos que suceden delante de ellos, que les suceden a ellos mismos. Están más aturdidos que los demás, como a pocos metros por detrás de ellos en el camino a ninguna parte. Son considerados adolescentes con problemas, pero los compañeros de clase, los de la fila de delante o de detrás, están casi en las mismas condiciones. […] No consiguen razonar sobre ningún argumento porque algo se les ha roto en la cabeza. Les ruego que me crean, no soy un apocalíptico, soy simplemente el testigo diario de una tragedia inmensa.[75]

A este diagnóstico, que puedo tranquilamente confirmar porque escucho a estos mismos chicos cuatro o cinco años más tarde, un poco más evolucionados, pero no mucho, en la universidad, solo queda por añadir que no solo se da la ausencia de enlaces *cognitivos*, verbalizados en un lenguaje que más pobre es inimaginable, sino también *emocionales*, por lo que uno se pregunta si estos chicos todavía tienen una psique capaz de procesar los conflictos y, gracias a este proceso, la posibilidad de abstenerse del gesto.

Monica murió a los dieciséis años de edad. Asistía a un instituto en Sesto San Giovanni y fue asesinada por su novio, que era alumno de la misma institución y que, durante un intervalo entre clases, le seccionó la yugular. Monica era una de las personas con más talento de su clase; su novio, a pesar de haber repetido curso, no iba nada mal. Su origen social era de clase media.

Se conocían y salían juntos desde hacía tres años. Tal vez se enfrentaban al final de su relación. Lo cierto es que, con su relación, también acabaron sus vidas. Ella para siempre, él no podrá continuar su vida como antes. Todo esto en la escuela, bajo los ojos de sus amigos y espero que también de algunos profesores, uno de los cuales dijo: «Frente a una tragedia como esta, no hay nada que decir».

Y si los profesores, que todos los días tienen a estos chicos bajo su mirada, no tienen nada que decir, qué esperanza podemos tener en la escuela, que, si no es la única responsable, ciertamente no es inocente, porque no se puede pasar cada día cuatro o cinco horas entre estudiantes sin siquiera saber quiénes son, qué pasa en sus cabezas vacías y en sus corazones llenos.

Los profesores entran en el aula. Pero ¿miran a los ojos a sus alumnos? ¿Los miran uno a uno? ¿Los llaman por su nombre? ¿O solo por el apellido cuando deben preguntarles algo? ¿Saben que la generación de jóvenes con la que hoy deben lidiar, no por culpa de los maestros, sino debido a los rápidos cambios económicos, sociales y tecnológicos que los afectan, es de una fragilidad emocional impresionante? ¿Saben que las emociones, si no encuentran el vehículo de la palabra, recurren al gesto? ¿Al gesto de amor o al gesto truculento de la violencia?

Pero ¿quién debía enseñar a estos niños a hablar, a utilizar la abundante literatura a su disposición, que enseña cómo una emoción encuentra forma de palabra, de poema y de sublimación del amor y del dolor? De lo contrario, ¿por qué leer a Petrarca y a Leopardi, a Pirandello o a Primo Levi? A esa edad, la literatura o es *educación de las emociones* o, de lo contrario, es mejor olvidarla y, como ya se está haciendo, poner a todos los estudiantes delante de un ordenador y que sean eficientes en las prácticas visuales y manuales.

¿Queremos darnos cuenta de que las emociones estallan en la adolescencia cuando los hijos evitan, si no eliminan, la comunicación con la familia, y la única salida comunicativa sigue siendo el entorno escolar, que es el encargado de trabajar estas emociones? De hecho, esta es su primera tarea, porque sin emoción no se crea ningún interés y sin interés no hay ninguna voluntad de aplicación.

Y entonces, ¡cuidado!, si entre los pupitres y el desinterés emocional de los profesores el estudiante termina por encontrar solo lo más distante y abstracto que hay para su vida, en esa cálida estación donde el conocimiento, por falta de transmisión, no puede convertirse en alimento de la pasión y de su trayectoria futura.

2. El gesto suicida

Estimados padres, ¿quiénes son esos nuestros hijos que, sin decir nada, se van para siempre con la misma facilidad con la que salen de casa? En Italia, de hecho, entre los jóvenes de menos de veinticinco años de edad, el suicidio es la segunda causa principal de muerte después de los accidentes de tráfico, que, únicamente por un nivel diferente de conciencia, podemos establecer como distintos de los suicidios reales, que ascienden a cuatro mil al año, de los cuales el sesenta por ciento son de jóvenes de edades comprendidas entre los quince y los veinticinco años.

Me dirijo a vosotros, queridos padres, después de haberme dirigido a los profesores, muchos de los cuales se han comprometido a pedir la jubilación anticipada porque ya no gobiernan sus clases, porque, como vosotros no podéis jubilaros nunca de la crianza de vuestros hijos, tal vez tengáis más tiempo y disponibilidad para tratar de entender el desierto emocional en que parece haberse convertido el paisaje habitual de muchos de nuestros hijos.

Un desierto que se expande desde ese presente mudo, en el que se abandona todo evento por invivible, hasta el pasado, que ha desertificado amores que no se han enraizado, creatividades extinguidas nada más emerger, recuerdos que no tienen adónde regresar, en esa soledad fragmentada en la que lo idéntico, en su inmovilidad sin expresión, capta esa otra cara de la verdad que es la insignificancia de la existencia.

No se puede hablar siquiera de desesperación, porque su alma ya no está surcada por los restos de la esperanza. Y las palabras que aluden a la esperanza, las palabras de todos, más o menos sinceras, las palabras que no se resignan, las palabras que insisten, las palabras que prometen, las palabras que quieren calmar su sufrimiento secreto languidecen a su alrededor como ruido sin sentido.

Debemos tener el valor de vivir hasta el fondo también la existencia sin significado para estar a la altura de un diálogo con ellos. Y solo al movernos en torno a esta, su verdad, que es la verdad que todos los hombres se esfuerzan por no querer escuchar, se puede abrir una comunicación. Comunicación arriesgada, porque puede traicionar a nuestra falta de sinceridad. Aunque joven, el que ha decidido morir es sensible al rostro que oculta la palabra y su silencio desenmascara la farsa y la inconsistencia. Por eso los rostros de nuestros hijos se muestran a menudo rígidos y petrificados. Habitan la verdad

de la existencia con todo su dolor, no entran en el doble juego de la palabra que danza desenvuelta en la insensatez de la vida o que, comprometida, indica una formación de sentido en los confines del desierto.

Saben que la frontera, como el horizonte, está siempre más allá de lo que de vez en cuando aparece como frontera y horizonte. Saben que no hay alegría en la existencia, que no hay felicidad en la secuencia de los días. El sol que muere es el mismo que resurge y, en el círculo perfecto que el retorno dibuja, naufraga, de acuerdo con la verdad, el proyecto que por un día se había elevado para encontrar un significado en la vida.

La armonía invisible del círculo que se repite anula toda irrupción ruidosa del significado. Su mirada de piedra ve demasiada planificación en los ojos de los hombres, demasiada esperanza que quiere enterrar a la desesperación, demasiado deseo de que el final se traduzca en un objetivo. Así, su silencio debe ser escuchado porque dice la verdad que, con nuestra vida eufórica, todos los días enterramos para alegría de nuestra epidermis, porque su mirada de piedra es un acto de acusación al silencio que le hemos impuesto a nuestro corazón.

El coloquio está hecho solo de palabras, pero las palabras no solo se dicen, también se escuchan. Escuchar no es «prestar oídos», es dejarse llevar por su palabra allí donde la palabra conduce. Si, en lugar de la palabra, solo está su silencio, entonces se deja guiar por ese silencio.

En el lugar indicado por ese silencio se les da, a aquellos que tienen una mirada fuerte y se atreven a enfrentarse al dolor, la verdad percibida por su corazón y enterrada por nuestras palabras. Esta verdad, que se anuncia en su rostro de piedra, calla para no confundirse con todas las demás palabras; palabras perdidas por el evento que todos los días tratamos de deshabitar detrás de las máscaras en las que están pintadas obviedades, incrustaciones de felicidad o euforias recitadas.

Mientras se habla de la melancolía juvenil con palabras y tonos de acto consolatorio no se entiende su verdad, que hace retroceder todas las palabras a lo inarticulado que se hunde en el silencio. Perforando el silencio es posible llegar a ese grito silencioso que es tal porque no hay palabra que pueda expresarlo. Entonces el silencio se hace tumultuoso y su melancolía comienza a hablar, no con nuestras palabras absolutamente eufóricas o inútilmente consolatorias, sino con aquellas rupturas similares a la laceración de las heridas cuando el alma las conoce como heridas mortales.

Y luego una invitación a los padres, especialmente a aquellos que se dirigen a sus hijos solo para saber cómo les ha ido en la escuela, y a los profesores para recordarles que, cuando están en la escuela, no tienen enfrente a una «clase», sino muchas caras diferentes a las que mirar de verdad a los ojos, una por una, sin esconderse tras la excusa de que no son psicólogos, porque tampoco son hombres si no se dan cuenta del sufrimiento de un joven.

A un joven así, que probablemente no presta atención en la escuela, no porque la materia no sea interesante, sino porque ya nada es interesante, ¿qué le dice la escuela? Y, sobre todo, cuando advierte esos pasos de atmósfera en adolescentes que demasiado pronto, saltándose todas las estaciones, pasan de la primavera que la vida les había puesto en el alma a ese invierno en el que incluso el rigor de la escarcha es cada vez menos advertido, ¿qué dice la escuela?

¿Y qué dicen aquellos que están alrededor de este frío, que más tarde se convierte en un gélido adiós, cuando ni tan solo saben o ni siquiera advierten que una distancia, un tiempo insalvable, ha sido descuidada hasta el punto de llegar a ser irreconciliable e infranqueable? En ese momento, en la inocencia de todos, imperceptiblemente, un adolescente, todos los días, sin siquiera dejar rastro, dice «adiós».

Sé que la prevención del suicidio de los adolescentes no está dentro del plan nacional de estudios de nuestra escuela, pero no son pocos los jóvenes que se quitan la vida o que intentan hacerlo. Las chicas lo intentan más y son capaces de hacerlo con más decisión que los chicos. Cuando no guardan silencio, por la desconfianza por parte de los adultos, una desconfianza que ya han experimentado en su corta vida, dejan en sus taquillas mensajes como este de una quinceañera suicida, que ya dejaba presagiar algo desde hacía mucho:

> ¿De qué sirve todo esto? Miro a mi alrededor y todo lo que puedo ver es una escuela y un mundo que puede seguir sin mí. He venido al mundo por casualidad. Mi muerte, estoy segura, no tardará en llegar. He intentado día tras día comprender el sentido de todo esto, pero no tiene sentido. A pesar de que las guerras ya se han luchado, mi batalla aún está por venir. Cuando cierro los ojos, el dolor se desvanece, cuando los abro de nuevo, el dolor resurge. He tratado de no gritar, aunque hacerlo tampoco serviría de nada, estoy perdida entre esta multitud. No podéis fingir que no veis. Pero sobreviviré mientras mi vida quiera quedarse conmigo.[76]

Este distanciamiento entre uno mismo y la vida, que pasa desapercibido a los que están tan dentro de sus *propias* vidas que son incapaces de ver la desconexión de la vida de *los demás*, requiere que las personas que trabajan con los adolescentes hagan una reflexión

sobre la propia capacidad de percibir e identificar aquellas existencias precarias que son las existencias juveniles, donde somos testigos de gestos que no se convierten en estilos de vida, acciones que se agotan en los gestos, proyectos que se desvanecen en sueños, pasiones de un día extinguidas en una noche, incerteza de un cuerpo que se hace y se deshace según las horas del día, infidelidad a los modelos que se asumen para mostrar una actitud, transgresiones que se renuevan para la creación de un orden nuevo, etapa inconclusa del eterno desorden.

Sensualidad imprecisa en la que el corazón todavía tiene lazos con el ideal y con el sexo, incapaz de decidir con cuál de ellos entrar en intensa relación. Mirada malvada que no sabe dónde posarse: si en ellos mismos o en los demás. Vigilias durante noches en las que se celebra el exceso de la vida más allá de las medidas acordadas. Alegre confusión de los códigos, hasta el límite donde el código de la vida se confunde con el de la muerte. Melancolías radicales que ningún diario es capaz de contener, porque el volumen de los sentimientos está mucho más allá de las palabras disponibles.

No pido a los profesores que se hagan cargo de la existencia de los jóvenes. No todos pueden. Muchos de ellos deberían haber tenido una formación diferente y haber sido educados para tener otro tipo sensibilidad. Solo les pido que reflexionen sobre esta consideración de Sigmund Freud:

> Las escuelas deben hacer algo más que simplemente evitar empujar a los jóvenes al suicidio. Deben crear en ellos el placer de vivir y proporcionar apoyo y sostén en un período de sus vidas en el que están necesitados de las condiciones de su propio desarrollo para aflojar los lazos con la casa paterna y la familia. Me parece incontestable decir que la escuela no hace esto y que en muchos aspectos se mantiene por debajo de su misión, que es la de ofrecer un sustituto para la familia y despertar el interés por la vida que se desarrolla fuera, en el mundo. No es esta la ocasión para hacer una crítica de la escuela en su actual estructura. Sin embargo, permítanme poner el acento en un solo punto. La escuela no debe olvidar nunca que tiene que lidiar con individuos todavía inmaduros, a los que no es lícito negar el derecho a pasar por ciertas etapas, si bien desagradables, del desarrollo. La escuela no debe asumir la prerrogativa de inexorabilidad propia de la vida; no debe ser más que un juego de vida.[77]

8.
Los chicos del paso elevado y la insensatez nihilista

Cabezas vacías, como ninguno de vosotros puede imaginar. He encontrado el vacío, la nada. Cuando conozcáis todos los materiales de esta historia, comprenderéis su tremendo vacío.

A. CUVA,
comunicado de prensa,
21 de enero de 1997

1. La angustia de lo inquietante y la maldición

Hay formas de nihilismo juvenil que tienen sus orígenes en una especie de esperanza decepcionada por la imposibilidad de encontrar un sentido, en la inercia para hacer un esfuerzo productivo, en una abundancia y opulencia que funcionan como anestésicos sociales, en la indiferencia frente a la jerarquía de los valores, en el aburrimiento, en el *spleen* sin poesía. Sus características son la falta de comunicación, no como hecho fisiológico entre generaciones, sino como toma de postura. Un vacío lleno de renuncia, ensordecido solamente por la música a todo volumen.

Todos estos factores excavan un terreno donde toma forma aquel tipo de soledad que no es la desesperación, que se apodera de quienes un día tuvieron esperanza, sino una especie de ausencia de gravedad de quien se encuentra moviéndose en lo social como en un espacio en desuso, donde no se puede lanzar ningún mensaje porque no hay un alma viva que lo reciba y donde, si uno tuviera que gritar «socorro», lo que obtendría sería solo el eco del propio grito.

Surgen de aquí *gestos sin motivo* que quería explorar, y encontré a los «chicos del paso elevado», que, para pasar el tiempo, lanzaban piedras a los coches que pasaban por la autopista que discurría por debajo, solo para cantar «bingo», como en un videojuego. El problema era cómo dar con ellos, cómo encontrar el lugar donde estaban, cómo capturarlos, cómo hablar con ellos. No en el sentido de las fuerzas del orden cuando finalmente los encuentran, los interrogan, los esposan, sino en el sentido de cómo es posible llegar a sus mentes, cómo encontrar el hogar habitual de sus almas, cómo conocer su lengua extranjera, porque es extranjera a la comunidad de los hombres, de todos los hombres.

Si para ellos la vida es igual a la muerte, si la muerte puede ser infligida de manera arbitraria en un régimen de absoluta aleatoriedad al primero que pasa por debajo de un puente de la autopista, hay que pensar si quien comete este acto pertenece todavía a la comunidad de los hombres, desde el momento en que se ha deshecho de todas las reglas, no solo las de la vida civil, sino también de aquellas primordiales del amor y del odio que todavía expresan una *razón* y, por lo tanto, la *explicación* de un gesto.

Y entonces, sin reglas ni civiles ni primordiales, ¿cómo llegar a los «chicos del paso elevado» y a cuantos llevan a cabo acciones similares? ¿Cómo hablar con ellos? Un día

la policía los encuentra, los jueces evalúan la culpa e infligen el castigo, pero, al proceder así, no hacen más que aplicar el *principio lógico* de causa y efecto, es decir, les hablan en un lenguaje que ellos no entienden, porque su gesto es anterior a la lógica, anterior a la razón y a la relación causa-efecto, motivo-gesto, culpa-castigo.

Y ni siquiera la *lógica del perdón* puede alcanzarlos, porque el perdón tiene sentido para aquellos que reconocen la culpabilidad de un acto provocado por un motivo, un motivo cualquiera, aunque fuera el más terrible de todos los odios. Pero ellos no disponen siquiera de este motivo, porque matar a quien pasa bajo un puente, quienquiera que sea, alguien a quien no conocen, es un hecho que está más allá incluso de la lógica más elemental, que es la del amor y del odio. Así que ni siquiera con estos sentimientos humanos se puede alcanzarlos y hablar con ellos.

Si el discurso de la *justicia*, con su consecuencialidad lógica, no llega a quien, como ellos, comete delitos fuera de esta lógica, si el discurso del *perdón*, que sigue el principio del amor incondicional, no alcanza a los que, como ellos, matan fuera de la lógica del amor y el odio, ¿cómo se llega a entrar en su cerebro y su corazón si no con un lenguaje que la humanidad ha conocido antes que la lógica, antes que el amor y que el odio y que hunde su raíz en la impotencia de la *magia*?

Tal es el lenguaje de la *maldición* lanzada por la hermana de la víctima, el único que puede interlocutar con ellos, porque, como ellos, es anterior a la relación causa-efecto, motivo-gesto, culpa-castigo, y alcanza al cerebro y al corazón y los hace caer en la angustia de lo *inquietante*, que, al extenderse a todos los rostros se encuentra, a todas las carreteras que recorren, a todas las piedras con las que tropiezan, a todos los puentes que pasarán por debajo, a todos los coches que verán, a todos los sueños que cumplirán, llevará sus vidas a esos umbrales de lo invivible donde, si no se matan para liberarse de ello, tal vez puedan entender la diferencia entre la vida y la muerte, esa diferencia que les era desconocida cuando, desde un puente, jugaban a golpear los coches que pasaban por debajo como quien juega a un videojuego.

Entonces, y solo entonces, se podrá empezar a hablar con ellos, porque solo cuando hayan comprendido la diferencia entre la vida y la muerte podrán acercarse antes a la diferencia entre el amor y el odio, y después a la diferencia entre el gesto motivado y aquel sin razón y sin porqué.

Llevarlos a juicio antes de que hayan entendido esta diferencia significa infligir un castigo a personas que ni siquiera saben que han cometido un delito. Perdonarlos con un

acto de amor incondicional significa dirigirse, con los más nobles sentimientos, a quien todavía está tan lejos de la lógica de los sentimientos que ni siquiera puede hacerlos participar de los motivos de sus acciones. Así que la maldición de la hermana de la víctima, la maldición, con todo su ajuar mágico e inquietante, es el único lenguaje a la altura de su sentir.

En esta maldición no hay odio, a pesar de que quien la pronuncia usa esta palabra como todos usamos las palabras que tenemos a nuestra disposición. El odio, como el amor, es un sentimiento organizado y poderoso que pone en acción una estrategia para alcanzar un objetivo. La maldición es una amenaza impotente, pero que tiene la posibilidad mágica de difundir lo inquietante allí donde te muevas y dirijas la mirada, de asediarte y de obligarte a ir hacia el desastre por tus propios medios. Tal era la práctica primitiva, usada también por el Dios bíblico cuando trataba de destruir a alguien y quería que eso sucediera por sus propios medios, sin misericordia.

Con su maldición, la hermana de la víctima encontró el camino para llegar a los «chicos del paso elevado» y el único lenguaje posible para hablar con ellos. Lo hizo a regañadientes, porque no es fácil renunciar a la lógica de la justicia y descender un escalón más abajo, no es fácil renunciar a la lógica del perdón y descender un escalón más abajo, pero ¿qué tenía que hacer para tratar de llegar a esos chicos y donde era posible encontrarlos si habitaban muy por debajo de la lógica de la razón, que obliga a que cada acción tenga un motivo, y muy por debajo de la lógica del sentimiento, porque, en su perfecta indiferencia, todavía no distinguen el amor del odio y de ninguno de ambos sentimientos dependen sus gestos?

Y entonces es aceptada la maldición y a ella hay que aferrarse, como un náufrago a la cuerda que le lanzan, si no se quiere que la maldición, con la magia de su poderosa impotencia, extienda la angustia de lo inquietante allá donde se vaya. Y esto para dar a los chicos del paso elevado la oportunidad de elevarse a la altura de los *sentimientos*, al menos los más elementales, en los que es posible distinguir el amor del odio, y luego a la altura de la *razón*, en la que cada gesto pide un motivo, una explicación, una razón.

En la falta de significado, la misma que produjo el gesto homicida en la más absoluta aleatoriedad, no existe una orientación, ni siquiera para aquellos que lo han llevado a cabo, partiendo de sus pensamientos y sus sentimientos que la maldición, quizá por primera vez, despierta de ese sueño profundo que los dejó a un nivel amenazadoramente indiferenciado.

Si la maldición es capaz de hacer volver a los chicos del paso elevado del abismo en donde están, deben darle las gracias a esa mujer que los maldijo. Ha bajado, renunciando a su dignidad y a la aprobación de los soñolientos biempensantes, para encontrar un lenguaje a su alcance y así poder hablar con ellos a pesar de todo; porque esta es la exigencia de los hombres, una exigencia que tal vez un día también entenderán los chicos del paso elevado, si es que se dejan persuadir por la intención de diálogo y, por tanto, de amor que, a pesar de todo, se oculta bajo toda maldición.

Los chicos del paso elevado, que aquí hemos tomado como ejemplo paradigmático de condiciones de la juventud no demasiado episódicas, se han colocado fuera de la comunidad de los hombres, no tanto por la *criminalidad* de sus acciones, sino porque su gesto no está respaldado por ningún *motivo*, ni racional ni emocional.

Y, cuando se interrumpe la relación causa-efecto, cualquier palabra que se debería dirigir a ellos en términos de justicia (culpa con *consecuente* castigo) o en términos de perdón (reconocimiento de la culpa con *consecuente* cambio de vida) no llega a sus mentes ni tampoco a sus corazones, porque en ellos se ha atascado el mecanismo que motiva las acciones y hace que sean legibles para los demás, que es, además, la primera condición para que exista una comunidad humana.

De estos chicos debemos pensar que entre *ellos* y la *angustia de existir* no hay espacio para la mediación, ese espacio que la humanidad siempre ha tratado de encontrar y que, en sus formas más diversas, lleva el nombre de «cultura», que no es solo una educación intelectual, sino, sobre todo, una educación de las emociones y, por lo tanto, de los comportamientos.

2. La carta

Fue así como, para empezar a hablar y a tratar de comprender, escribí a los chicos del paso elevado esta carta abierta: «No siempre pasa, pero en vuestro caso os han identificado. Y esto es una buena noticia, no porque las autopistas serán más seguras ni tampoco porque así se hará justicia, sino porque al menos se puede empezar a *hablar* con vosotros, que parecéis jóvenes más allá de cualquier lógica y, por lo tanto, de cualquier posibilidad de diálogo.

»Un diálogo colapsado por vuestro gesto, que ninguna razón de la mente y del corazón puede explicar, ni siquiera la multitud que gritaba fuera del palacio de justicia donde os llevaron, porque, aunque la ira justifica el grito, no ayuda a entender. Y nadie debe contribuir a que el mundo se haga cada vez más incomprensible y, por lo tanto, impredecible en sus eventos.

»Dicen que sois tres hermanos y un primo. No sabemos quiénes son vuestro padre y vuestra madre. Tampoco sabemos quién o qué puede consolarlos. De hecho, no sois un grupo, sino que tenéis un solo padre y una sola madre que os han generado y criado como un solo individuo indiferenciado. Todas vuestras relaciones con los demás, a juzgar por esta empresa, se extienden solo al primo. Y es muy difícil que quien no encuentra a nadie en la vida entienda quién es el "otro".

»El mundo de los objetos en los que probablemente habéis crecido, de los juguetes a la televisión, de la televisión a Internet, de Internet a los videojuegos, no os ha hecho entender la diferencia entre las cosas y los hombres y, como los coches en la pantalla de los videojuegos, tampoco los coches que recorren las autopistas contienen a nadie.

»Pero también habéis ido a la escuela, creo, y sería interesante conocer a los maestros y a los profesores con los que habéis crecido. A diferencia de vuestros padres, que no han sido capaces de meter en vuestras cabezas la diferencia entre una cosa y un hombre, vuestros profesores tenían más posibilidades de hacerlo, aunque solo sea porque no estaban cegados por ese amor incondicional con el que los padres por lo general ayudan y a la vez obstaculizan el crecimiento de los hijos. Hacednos saber algo de vuestros profesores, decidnos si alguna vez os miraban a los ojos o, por el contrario, pasaban por vuestro lado como cuando, mientras se camina, se pasa cerca de las paredes.

»Hoy os han identificado y, gracias a Dios, podéis empezar a hablar. Pero no digáis solo cómo pasaron los hechos, la cantidad de cerveza que habíais bebido. No vayáis a buscar razones que no teníais cuando os metisteis en el coche en busca de otro juego. Ahora podéis empezar a hablar, decid algo más.

»Decid cómo ha sido vuestra juventud, por qué ha sido así, por qué actuáis sin objetivo y sin motivo, por qué no os habéis dejado alcanzar por ninguna palabra, por ninguna imploración, ni siquiera por una maldición. Decid de qué tipo es el mundo en el que estáis, porque estáis en un mundo, no solo sois tres hermanos y un primo. Como vosotros, de hecho, hay otros que os han imitado enseguida y otros que, aunque no os imitarán, son como vosotros.

»Incluso si os creéis de otro mundo y despreciáis este, habéis realizado vuestro gesto en este mundo y, por lo tanto, debéis hablar con este mundo. No solo para pedir perdón, no solo para obedecer el juicio de este mundo, sino porque en vuestro gesto estaba quizá la primera palabra que dirigisteis a este mundo.

»Como todo gesto, de hecho, también el vuestro, aunque incomprensible para nosotros, trae consigo un intento de comunicación que no puede ser recibido. Sepultarlo equivale de nuevo a no entender. Y negarse a entender significa por nuestra parte aceptar que estas cosas suceden como ocurren las tormentas o las plagas sobre la Tierra. Pero en la Tierra debemos entendernos, porque el mundo que nos alberga a nosotros y a vosotros es único, y aquí debemos entendernos.

»Si no podéis restituir la vida que matasteis, restituidnos al menos una traza de motivación que explique no vuestro gesto, que razón no tiene, sino el tipo de hombres que sois y que tal vez es ya una población con la que estamos conviviendo sin nuestro conocimiento. Y tanto para vosotros como para nosotros no existe la sociedad si nuestro vecino, aquel normal, aquel de todos los días, aquel con el que te encuentras por las escaleras de casa, en el trabajo, en el bar, es incomprensible.

»Si vosotros, además de ser los autores de un *gesto* absurdo, fueseis también el *síntoma* de una sociedad absurda, entonces tenemos que empezar a pensar en muchas cosas más. Dadnos la posibilidad. Reunid todas las palabras de las que disponéis y con ellas haced nacer un sentido que, aunque insuficiente, sea por lo menos una reparación parcial de la insensatez de vuestro gesto, porque en la vida lo trágico no es solo la muerte, sino también no conseguir entenderse».

3. Las cabezas vacías y la arpista

Lo que no podemos resignarnos a no entender y a no llenar es ese *vacío* que el fiscal que llevó a cabo la investigación de los chicos del paso elevado denunciaba.

> Cabezas vacías, como ninguno de vosotros puede imaginar. He encontrado el vacío, la nada. Cuando conozcáis todos los materiales de esta historia, entenderéis su tremendo vacío.[78]

Para entrar en este vacío, primero no debemos delimitar el hecho a los chicos del paso elevado que han cometido el terrible acto ni tampoco llamar «manada» a su «grupo». Asimilarlos a las bestias y, con ello, establecer su diferencia absoluta de nosotros, mientras que por un lado restituye a buen precio nuestra inocencia y también nuestra «humanidad», por el otro no ayuda a entender. Pocos días después de los hechos, en un tren, una chica de rasgos delicados, que después supe que era arpista, le dijo a su amiga:

> Yo entiendo a esos chicos. Son el resultado de una generación de padres que han llenado a sus hijos de cosas, sin tener un instante de tiempo para asistir a su crecimiento ni darles un poco de amor. No puedo soportar la generación de mis padres. Si no hubiera conocido el arpa, yo también habría terminado en un paso elevado. Si descubren que son realmente ellos, los condenarán por homicidio, cuando matar era el último de sus pensamientos. Para los que estaban en el paso elevado, aquellos coches eran coches vacíos.

Miraba los delicados rasgos de aquella chica. Sin ningún parentesco con ninguno de los chicos del paso elevado que había aparecido en la televisión. Sin embargo, a pesar de las diferencias de cuerpo, de cultura, de clase social y de educación, la arpista comprendía a los chicos del paso elevado. Al igual que ellos, se sentía privada de amor y de atención por parte de sus padres.

> Los de nuestra generación somos diferentes —continuó la conversación con su amiga—. Estoy muy contenta de pertenecer a esta generación. Utilizamos todas las cosas que nos han suministrado con el desprecio con el que se utilizan todas las cosas superfluas, pero lo que verdaderamente nos importa es la comunicación entre nosotros. Entre nosotros sabemos que podemos confiar los unos en los otros. Y que no se «pierde», como piensan nuestros padres, el tiempo que pasamos hablando. Pero ellos no pueden entender estas cosas porque, más allá de las cosas que con las que nos han abastecido y con las que piensan que nos han querido, no entienden nada.

Entre las cartas de los lectores a *D la Repubblica delle Donne* recibo una postal que representa una impresión antigua de la *piazza* San Pietro in Vincoli con dos monjas

caminando hacia una torre que se eleva sobre un paisaje rural. En la parte posterior dice:

> Jóvenes (y) paso elevado. La dialéctica no es entre vida / muerte, sino entre naturaleza / mundo = tecnología = bienes. La era de la máquina no puede más que recordar a la edad de piedra.

La postal está firmada, pero la firma «Roberto» va precedida por un P. S. (*post scriptum*). No es una postal demencial. Roberto ya se siente fuera de la época de la tecnología, de las máquinas y de los bienes, que son esas «cosas» en las que sus padres habían confiado para transmitir, sin mucho éxito, su amor.

Entonces, destruyamos estas «cosas», estas «máquinas», porque no contienen nada, y mucho menos el amor que debían sustituir. En este punto, el *vacío* del que habla el fiscal que investigó a los chicos del paso elevado empieza a adquirir una fisonomía propia y el gesto de los chicos del paso elevado, sino un principio de significado, al menos una pizca de explicación. Pero la arpista dijo otra cosa:

> Los de nuestra generación nos entendemos entre nosotros, podemos confiar en el otro, nuestra comunicación no pasa a través de las cosas. Por eso me gusta nuestra generación, porque decimos «nosotros», porque el que solo dice «yo» o se le aparta o se queda fuera.

Si en la socialización solo quedan míseros residuos, porque el resto de lo social es egoísmo, arribismo, adquisición de bienes, de recursos, de prestigio, con la más absoluta indiferencia por el prójimo, con el que a lo sumo uno se tropieza o pasa por su lado en completa indiferencia, entonces se empieza a comprender un poco el gesto de aquellos que no tienen posibilidades y medios culturales para un intercambio social, especialmente cuando la sociedad es más un instrumento para producir, adquirir y disfrutar de las cosas que de un lugar de posibles relaciones.

Que las piedras lanzadas desde el paso elevado fueran recogidas fuera de un supermercado es totalmente al azar, pero también altamente simbólico. Esos santuarios de mercancías, donde las personas compensan una parte de su vacío con la compra silenciosa e individual, hablan de todos los santuarios para las relaciones sociales que tenemos que construir todavía, lugares donde, en lugar de mercancías, se puedan intercambiar sentimientos, afectos y palabras, sin los cuales es muy difícil adquirir y mantener la diferencia entre las cosas y los hombres y, sobre todo, percibir que los coches que recorren las autopistas no son máquinas vacías, puros productos

tecnológicos, aunque la tecnología tienda cada vez más a hacer olvidar qué es un «hombre».

«Sin embargo, tengo confianza en nuestra generación», dijo la joven arpista. Por fuerza debemos comenzar desde aquí. No tenemos otra opción. Pero, si decidimos comenzar desde aquí, debemos entender bien y completamente tanto el discurso de la joven arpista, que hablaba de las relaciones afectivas que no pasan a través de las cosas que les damos a los jóvenes, como el discurso de la postal ilustrada enviada por Roberto, que, en los chicos del paso elevado, solo ve el ejemplo de capas cada vez más amplias de población que de la tecnologización forzada del mundo solo disfruta de los desperdicios, fuera de cualquier horizonte de un significado que no se vislumbra, no solo para los chicos del paso elevado, sino quizá incluso para nosotros.

Así que, si la *falta de sentido* es el sello del gesto de esos chicos, no concluyamos con un simple acto judicial el discurso que con su gesto han abierto esos chicos. Si hemos llenado las pantallas de televisión y las páginas de nuestros periódicos, significa que el espesor opaco de la insensatez (del cual el gesto es solo un síntoma), tortuoso y para nuestra ceguera un poco escondido, circula ya entre nosotros, entre todos nosotros. Los chicos del paso elevado solo lo han puesto trágicamente a la vista de todos.

4. El encuentro: «Soy como todos»

El fiscal me concede una reunión con un chico del paso elevado que, por el derecho al olvido, llamaremos con un nombre falso: Paolo. Parece un chico afable y, a pesar de su encierro en sí mismo y su falta de repertorio lingüístico, simpático. Se muestra bastante ajeno a sí mismo, mezclado en una historia que no percibe como propia. Sus puntos fuertes son la familia y el trabajo, aunque este último solo por el dinero que le proporciona.

Sus *relaciones sociales* se desarrollan fuera de la familia y son casi nulas desde el punto de vista emocional. Si tenemos en cuenta que la escuela es el primer lugar donde se adquiere una relación emocional con el «otro», que no es el padre, la madre o los hermanos, hay que decir que la escuela, con Paolo, ha fracasado rotundamente y es la mayor responsable de su situación.

El *ambiente* es una localidad de la llanura padana de treinta mil habitantes donde hay poco trabajo, pero bastante dinero, y donde los jóvenes forjan unas compañías que, más que el pueblo, se convierten en casi su único mundo.

La *familia* parece ser el horizonte máximo de las relaciones emocionales de Paolo. Fuera de la familia quedan solo un sacerdote y una monja que hicieron hincapié en los valores familiares. Los profesores eran meros fantasmas.

Los *amigos* son los del bar. La impresión que recibo es que las relaciones exteriores a la familia son de una aleatoriedad absoluta, es decir, relaciones superficiales y difícilmente integrables en el núcleo de personalidad.

Los *valores* de referencia parecen totalmente ausentes, a excepción del trabajo, solo por el dinero que obtiene para ayudar a la familia.

El *carácter* es escasamente identificable. Extrae más fuerza del grupo familiar que de la síntesis de las propias experiencias.

El *lenguaje* está constituido por las habituales doscientas palabras típicas de los chicos que dejan los estudios al acabar la escuela primaria, después de haber experimentado, en la educación obligatoria, solo lo obligado, sin haber encontrado ningún docente con el que abrir un canal de comunicación emocional.

Paolo permanece inmóvil, encerrado en su cuerpo durante todo el tiempo que dura nuestra conversación, que ha aceptado sin resistencia alguna y diría que con una cierta disponibilidad en presencia de su abogado.

Cuando la policía llegó a su casa para llevárselo le dijeron: «Venga, vamos, va», y él se fue con ellos tranquilo, como cuando un amigo te llama para bajar al bar. Los *carabinieri* con los que se encontró después ya lo conocían, pero no porque hubiera hecho nada extraño: «Sino porque —dice Paolo—, todos los días recorren los parques del pueblo y les toman los nombres a los chicos que están allí».

La policía y los *carabinieri* lo trataron bien, solo el fiscal estuvo un poco nervioso, dijo que no había dormido en toda la noche. «Yo también —señaló Pablo—, le dije que no pude dormir la noche después de que me detuvieran.»

¿Y en qué pensaste esa noche?

«En nada.» Este «nada» vuelve con frecuencia durante nuestra conversación, a menudo tan espesa como la niebla del pueblo de Paolo en ciertos días de invierno. Parece una «nada» de quien no sabe, de quien se encuentra en una historia que no conoce. De hecho, ni siquiera se conoce a sí mismo en medio de esa historia, como si se tratara de la historia de otras personas y él mismo fuera otro.

Antes de su historia, sus días discurrían así: «Me levanto a las siete y cuarto, paso a buscar a mi novia, que es de mi edad, y la acompaño a la escuela, después me tomo un café en la plaza y me voy a trabajar hasta las cuatro y media. A las cinco me encuentro con mi novia en los porches, después me voy a casa a comer. Miro un poco la televisión, no los concursos, sino las películas y a las once me voy a la cama. Duermo con mis hermanos».

¿Habláis antes de acostaros?

«No. Escucho un poco la radio a un volumen bajo y luego me quedo dormido. Los domingos duermo hasta el mediodía porque vuelvo de la discoteca a las tres y por la tarde estoy un rato en los porches con mi novia y un poco en el bar con los amigos. Una vida normal.»

Además de la palabra «nada», también la palabra «normal» se repite con frecuencia, donde «normal» significa «como todo el mundo». Y dan ganas de preguntarle, porque su cara es como la de todos, también el pelo peinado con un poco de gel, también las gafas, la timidez, el repertorio de sus palabras, su calma.

¿Tu novia ha permanecido a tu lado en esta circunstancia o te ha dejado?

«No, ha estado a mi lado porque me quiere, como mi madre, que también me quiere. Porque nosotros nos queremos todos. También los hermanos nos queremos. La hermana Teresa y el cura del pueblo también nos quieren.» Sor Teresa es una monja que juega a la pelota y monta en bicicleta. Y solo nombrarla los ojos de Paolo se iluminan. Es la única señal emocional durante las dos horas de conversación.

Han dicho que confundías las autopistas que aparecen en los videojuegos con las autopistas de verdad.

«Los que dicen estas cosas nos creen tontos, igual que la gente que nos esperaba fuera de los juzgados creía que éramos animales.»

¿Qué sentiste?

«Nada, porque yo no había hecho nada.»

¿Y al enfrentarte a tu hermano frente al fiscal? ¿Te emocionaste?

«Sí, la única emoción que sentí fue que tenía ganas de abrazarlo.»

¿Te fías del abogado que te ha asignado el tribunal?

«Sí, mis amigos dicen que es el mejor de la ciudad.»

¿Tus amigos? ¿Tus hermanos también son tus amigos? ¿Generalmente van con tu grupo?

«Sí, tenemos grupos diferentes, pero a menudo estamos juntos. De hecho, a uno de mis hermanos le presenté la que ahora es su novia. Nuestra familia está muy unida.»

En tu familia hay también una hermana llamada precisamente como la pobre niña que murió bajo las piedras lanzadas desde el paso elevado.

«Bueno, esa hermana mía se casó y se fue de casa. Con ella no hay una gran relación. Pero ahora, por esta historia, ha telefoneado muchas veces. También la queremos mucho, y ella a nosotros.»

¿Y con tu padre tienes relación?

«Papá está enfermo. Se cayó de un tractor y se enredó dentro en una maniobra para evitar el coche de un cura. Ahora debe curarse para volver a trabajar como todos nosotros.»

¿Y por qué te pusiste a trabajar después de primaria?

«Porque no iba nada bien en la escuela.»

¿Tus profesores se ocupaban de ti?

«Normal, como todos.»

¿Podías hablar con alguno de ellos, uno con quien tuvieras más confianza?

«No, ya sabe cómo son los profesores, hacen su trabajo.»

¿Has aprendido más de la televisión que en la escuela?

«En cierto modo, sí.»

¿Has visto en la televisión al marido de la chica muerta debajo del paso elevado?

«Sí, lo he visto, y no parece que sufra tanto.»

Tal vez solo es una máscara que lleva delante de las cámaras a las que ninguno de nosotros estamos acostumbrados.

«Será eso.»

Ahora también a tu alrededor hay siempre reporteros y cámaras. ¿Qué impresión tienes de ese mundo?

«Nada, normal.» En este momento interviene el abogado de Paolo. Tiene un rostro simpático y una manera de proceder que refleja la seriedad con la que aceptó el encargo que le confió el tribunal. Fue a buscar a Paolo a casa para evitar a los periodistas. Dice de ellos que están en un mundo duro, en el que no faltan los golpes recíprocos, donde se venden las entrevistas. Donde las cosas se dicen poco a poco para crear el suspense de la novela policíaca.

Primero tres culpables, después dudas sobre todo el asunto, después un culpable y dos no, después las cámaras siempre apostadas y listas para grabar. Una conducta, según el abogado, no muy diferente a la de la multitud gritando. La multitud buscaba un chivo expiatorio, los periodistas, las noticias para sazonar y luego para vender. «Yo —dice el abogado—, adopto la religión del no. Nada es verdad hasta que se demuestra lo contrario.»

Paolo asiente con un gesto. Suena un teléfono. Paolo se quita las gafas, su rostro no cambia. Es una cara normal, como la de todos los chicos de su edad que no tienen demasiados medios para ponerse en escena. De ese hecho no sabe nada.

Entonces, ¿qué piensas de los que han lanzado las piedras desde el paso elevado?

«No sé, gente loca, gente mal de la cabeza.»

¿Y qué sentido tiene este juego?

«No lo sé, para mí ninguno.»

Al bajar las escaleras del despacho del abogado tuve la impresión de haberme mezclado en una historia con la que no tenía nada que ver, la misma sensación que me había transmitido Paolo acerca de su historia. Pero Paolo también me había dado otra impresión, la de que no tenía nada que ver ni con él mismo. Sí, por supuesto, lo habían

detenido. Había ido al juzgado y luego lo habían puesto bajo custodia, y después lo llevaron ante el fiscal, y luego frente a su hermano en confrontación directa. Pero ¿quién era él?

Durante dieciocho años lo habían llamado Paolo. También yo lo llamé Paolo. Pero ¿quién era Paolo? Paolo era para sí mismo «uno como todos los demás». Algo muy indiferenciado y que, en lo indiferenciado, primero buscó compañerismo, amistad, amor, y ahora busca refugio.

Adiós, Paolo, vendré a verte de nuevo.

«Gracias, me gustaría mucho.»

9.
Las generaciones nihilistas

Aquí se expresa el hecho fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui*. Esa voluntad necesita una meta. Y prefiere querer la nada en lugar que no querer.

F. NIETZSCHE,
La genealogía de la moral,
tercera disertación, § 1

1. La generación del puño cerrado

La dábamos por archivada. Pero, al oír al ministro del Interior, Giuliano Amato, vemos que no.[79] Me refiero a esa generación de los jóvenes del puño cerrado que, a treinta años de distancia, se vuelve a proponer: o para una petición de amnistía o para reactivar algunos brotes temibles que nada bueno presagian.

¿De qué se trata? De ese *terrorismo ideológico* que no representa «una serie de provocaciones ilícitas destinadas a pasar», como pensaban en la década de 1970 y tal vez incluso hoy en día aquellos que subestiman los numerosos casos de amenazas e insultos a las fuerzas del orden, pero tampoco, como entonces reflexionaba Rossana Rossanda, «la fisiología de una sociedad viva de diferentes sujetos e intereses en su madurar, cruzarse, desatarse, caer, modificar lo existente».[80] Tanto una como otra interpretación, de hecho, se mantienen en el *ámbito sociológico* y, por tanto, leen la emergencia o como una *aberración* del correcto proceder social o como *fisiología* que se encuentra en la base de toda transformación social.

Hasta que las definiciones no sobresalgan del plano sociológico, la alternativa «amnistía» o «solución política» sigue siendo una opción consecuente con las definiciones dadas. Pero el terrorismo ideológico no es un hecho social, sino la *ruptura del contrato social*. El contrato social, de hecho, se regula a partir del *valor de intercambio*. La emergencia terrorista interrumpe el valor de intercambio y lo desplaza todo a la esfera del *intercambio simbólico*, donde no está en juego la *negociación*, sino el *desafío*.

Hablamos de desafío cuando la negociación es abolida y el sistema no puede responder sino con la muerte del terrorista o con la propia muerte. Tal es la violencia simbólica que interrumpe toda forma de negociación que las sociedades civiles han alcanzado laboriosamente con la emancipación progresiva de las modalidades primitivas de convivencia.

En toda acción terrorista, de hecho, nadie sabe qué se puede negociar, no se acuerda sobre términos o sobre posibles *equivalencias de intercambio*. Si los terroristas formulan solicitudes, estas son tales que equivalen a un rechazo radical a negociar. Es esta interrupción de la *regla social* y, por tanto, el paso al *orden simbólico*, cuya fuerza radica en ignorar cualquier tipo de cálculo y de cambio, por la que el sistema, que no vive más

que de negociaciones, que también está en el equilibrio de la violencia, es puesto en jaque.

El desafío simbólico es de una enorme eficacia. Todas las sociedades primitivas lo sabían. La nuestra lo está redescubriendo, pero puede ocultarlo leyendo el terrorismo como «aberración» o como «fisiología» del sistema social. Los años de plomo no son ni lo uno ni lo otro. Son la interrupción de la relación social, porque representan el rechazo a su regla, que encuentra expresión en la negociación, en el negociado, en el intercambio. Como escribe Jean Baudrillard:

> Cualquier muerte es fácilmente computable en el sistema, incluso las masacres de la guerra, pero no la *muerte-desafío*, la muerte simbólica, porque esta ya no es un equivalente computable: da acceso a una reactivación inexpiable si no es con otra muerte. Ninguna otra respuesta a la muerte que la muerte. Y eso es lo que sucede en este caso: el sistema es llamado a suicidarse a su vez. Cosa que hace manifiestamente con su desconcierto y su fracaso.[81]

No estoy diciendo que los jóvenes del puño cerrado lo sepan, pero esto no tiene relevancia, porque lo simbólico opera de todos modos, más allá de su conciencia y de la nuestra. Opera cada vez que entre las dos partes se produce la situación en la que uno de los dos tiene más poder de negociación. Y esto puede haber ocurrido en las décadas de 1960 y 1970, cuando el Estado, después del milagro económico y de la introducción de sólidas garantías en cuanto a las pensiones, llenó la sociedad de *dones* sin la posibilidad del *contra-don*. Ya Nietzsche había captado la *esencia del poder* del don sin la posibilidad del contra-don, incluso vio el golpe de genio del cristianismo:

> Esta reducción de la deuda fue el golpe de genio del cristianismo. Dios que se paga a sí mismo. Dios que solo consigue liberar al hombre de lo que para el propio hombre se ha vuelto irremisible, el acreedor que se ofrece a sí mismo por su deudor por amor (¿quién se lo habría imaginado), por el bien de su deudor.[82]

El don del trabajo, el don del salario, el don de los bienes de consumo, el don del tiempo libre, el don de los medios de comunicación y de sus mensajes, todo naturalmente bajo el monopolio del código que no permite replicar. A continuación, el don de la protección, de la seguridad, de la satisfacción, de la participación social, naturalmente en las modalidades previstas, pero que no permiten que nadie se escape. Habiendo así reducido a los sujetos sociales de *contratantes* a objetos sociales *gratificados* por dones, el sistema ha preparado el terreno a la irrupción de lo simbólico, que vuelve contra el sistema el principio mismo de su poder: la *imposibilidad de respuesta*.

Un sistema social, de hecho, es desafiado cuando es colocado en la posición de no ser capaz de responder con su lógica, que es la de la negociación, típica de cualquier sociedad que se ha emancipado de la violencia simbólica que regulaba a las sociedades primitivas.

Si estamos de acuerdo en que el terrorismo ideológico no es aberración social ni fisiología de lo social, sino *interrupción* de lo social y de su regla, podemos decir que hemos salido de los años de plomo, cuando la negociación recupera la ventaja sobre el desafío simbólico. Esto es lo que está sucediendo con la «ley de arrepentidos»,[83] con la que, en un cierto sentido, estamos asistiendo a la restauración de los contratantes y, por tanto, al retorno a la negociación.

En este punto, hay que descartar la *amnistía* porque sería un don que vuelve a celebrar el poder que da sin contrapartida y, por tanto, a reproducir ese mecanismo perverso que hemos visto en la base de los desafíos simbólicos. En cambio, hay que practicar la *solución política* si no se desea que el sistema social se arponee con su propia violencia sin responder realmente al desafío que se le había lanzado. Si el desafío, de hecho, se había originado a partir de la privación de la *subjetividad política* en una sociedad que se había visto gratificada por los dones, pero al mismo tiempo *objetivada*, no queda más que la solución política para restaurar esa subjetividad que la abundancia de los dones había sustraído.

Todo esto es posible solo si se releen los acontecimientos no solo con los ojos libres del velo de la emergencia, sino, sobre todo, con los ojos apuntados hacia la verdadera naturaleza de la aparición de lo simbólico por interrupción de la relación social y de su trama contractual. Se trata de una trama que se interrumpe cuando el poder niega al otro como sujeto y le quita la posibilidad de negociar. Nacen entonces los desafíos simbólicos como una respuesta total a la imposibilidad de la negociación.

2. La generación X de los indiferentes

No tenemos ojos, no tenemos esquemas de lectura para entender a muchos de los chicos de entre quince y veinticinco años, a pesar de que esta generación ya haya sido estudiada, clasificada y diseccionada por instituciones de investigación como nunca ha ocurrido con otras generaciones de jóvenes.

De ellos se habla como del «planeta de los vaciados» o como de la «generación desperdiciada», indescifrables como una «X» ignota. Sus proyectos tienen el aliento de un día, el interés, la duración de una emoción, el gesto no se convierte en estilo de vida y la acción se agota en el gesto. La pasión imprecisa no sabe si tiene vínculos con el corazón o con el sexo y no es capaz de decidir con cuál de ellos entrar en intensa relación.

No sabe si desencadenar la agresividad contra sí mismo o contra los demás, y la ira de un día se elimina inmediatamente en una noche, en cuya víspera se celebra el exceso de vida más allá de la medida concedida, en esa alegre confusión de códigos, hasta el límite donde el código de la vida se confunde con el de la muerte, si es cierto, como hemos visto, que entre los jóvenes hasta los veinticinco años de edad el suicidio es la segunda causa de muerte después de los accidentes de tráfico. Un suicidio de cada diez alcanza su objetivo al segundo intento, sin que a la familia, a la escuela o a los amigos traspase ni un atisbo de su dolor de vivir.

A estos chicos ha dedicado un estudio Stefano Pistolini, que tiene la suerte de no ser ni psicólogo ni sociólogo. No ha conocido a los chicos porque los mirase desde una cátedra, sino porque los frecuentaba cuando jugaba al baloncesto, cuando era un guitarrista punk y ahora cuando organiza festivales de pop y dirige espacios vespertinos en la RAI. Una cultura juvenil que mira en su interior, no con los ojos estadísticos del sociólogo, los tortuosos del psicólogo, los nublados y desinteresados del profesor, sino con esa participación que es tanto más extraña porque se expresa dentro de esa tribu juvenil que tiene en la *no participación* quizá su característica más distintiva.

Es una tribu que tiene un bajo nivel de autoconsideración, una sensibilidad frágil, introvertida, indolente, una inercia provocada por una exposición excesiva a las influencias de la televisión, una única preocupación: procurarse una increíble cantidad de

tiempo libre para saborear hasta el final la absoluta insignificancia del peso de su propia época.

De ahí las frecuentes fugas al mito, el mimetismo de la investigación, tampoco demasiado espasmódico, de una identidad matizada por la nostalgia relativa a la imposibilidad de encontrar raíces propias. Todo ello coronado por un consumismo acrítico, posible gracias a una inédita disponibilidad económica, que, por desinterés o por esnobismo, estos jóvenes ni siquiera utilizan, porque las cosas están disponibles para ellos incluso antes de que las hayan deseado.

Y, así, a esta tribu del malestar se le atribuye un valor de *mercado* antes que una *identidad*. A ella se lanzan las nuevas áreas de beneficio que han abrazado las instancias estilísticas, comportamentales y expresivas típicas de la condición psíquica de esta generación, que la publicidad, la producción de prendas de vestir, las agencias de viajes y la industria del entretenimiento han decodificado mucho mejor que las estadísticas sociológicas, los análisis psicológicos profundos y la desvitalizada cultura escolar, donde muchos profesores ni tan solo se fijan en que esos jóvenes que tienen cada día frente a sus ojos y que no advierten ninguna correspondencia entre lo que se aprende en clase y lo que se vislumbra desde las ventanas del aula. Más allá del cristal, escribe Stefano Pistolini:

> Está América, cuyo descubrimiento es una cuestión de meses para cualquier niño del planeta. En el momento de ser destetado, de apropiarse de las categorías del discernimiento, América se convierte en un estado mental, en algunos casos, en un deseo de pertenencia o en una evidente condición de felicidad *a priori*.[84]

En este punto comienza esa *migración mental* hacia el modelo estadounidense de legiones de preadolescentes, adolescentes y veinteañeros que lleva a esa *homologación planetaria* que Pier Paolo Pasolini denunciaba como el mayor riesgo para las generaciones futuras, las cuales, privadas de las especificidades locales ahora humilladas, entrarían rápidamente en crisis de identidad.[85]

Y así, la juventud de todo el mundo, sin ningún esfuerzo especial, por el mero hecho de entrar en un McDonald's, a pesar de la deprimente perspectiva alimentaria, se convierte en un satélite de la cultura popular estadounidense, que, arrastrando con ella enteros procesos existenciales, se difunde como una necesidad vital por encima de los niveles mínimos de supervivencia.

Y a partir de aquí comienza la «muerte feliz» de la propia especificidad, para embocar esa calle de sentido único que compensa la carencia de identidad con la seguridad concedida por la pertenencia a la tribu, fuera de la cual solo queda la soledad del anonimato social, donde se abren abismos de comunicación insalvables que ni tan solo el ruido ensordecedor de la discoteca consigue colmar.

Nacen entonces esas melancolías que han abandonado el tono del tumulto por frecuentar las estancias de la resignación. Y en los jóvenes menos auténticos, ni siquiera un instante de desesperación, porque no puede haber desesperación allí donde la esperanza ha sido descartada hace ya tiempo.

Las palabras de los adultos —ya sean educadores, psicólogos, profesores, expertos o padres— dictan, ordenadas, el orden de la vida, pero ahora los adultos, abandonados por el recuerdo de su adolescencia —por otro lado, inútil para entender esta adolescencia—, persiguen esa comunicación imposible en la que está su ansia de saber y, con ella, su ya plenamente alcanzada incapacidad de comprender.

Archivada la «generación de los jóvenes del puño cerrado» con la demasiado fácil alegría de todos, perdiendo así la esperanza de poder experimentar en qué se convierte una mano cuando el puño se abre, hoy nos encontramos con la «generación de los *bastante*», que, de acuerdo con el informe sobre los jóvenes realizado por el Eurisko: «Están bastante de acuerdo con los padres, que les conceden bastante libertad y tienen bastantes ganas de convertirse en adultos», pero no demasiado deprisa. No tienen ningún proyecto para el futuro, también porque no tienen «bastantes» oportunidades, y tampoco tienen un ideal que realizar, también porque son «bastante» apáticos.

Pero ¿qué pasa con una sociedad que menosprecia a sus jóvenes? ¿Es solo una cuestión de energía que se desperdicia o el primer síntoma de su disolución? Quizá Occidente no desaparecerá por los imparables procesos migratorios contra los que grita todo el mundo, y tampoco por la amenaza terrorista que todos temen, sino por no dar significado e identidad, y así despreciar, a las propias generaciones jóvenes.

3. La generación Q de bajo coeficiente intelectual y emocional

Conocen la diferencia entre el bien y el mal, pero no les importa en absoluto. Tanto los chicos que, para celebrar que han acabado los exámenes finales, impiden a un inmigrante salir del río como los chicos del paso elevado que, no por voluntad homicida, pero es así, lanzan piedras a la autopista, o los estudiantes universitarios que, por razones no premeditadas, pero es así, le perforan el cráneo a un estudiante son representantes de la generación Q, como la llama el sociólogo alemán Falko Blask, donde «Q» es sinónimo de «coeficiente intelectual y emocional no particularmente elevado», que se añade a la colección de la generación X recogida en su resignada conmiseración. Blask habla del que se ve afectado por el factor Q como de:

> Un bufón cósmico, fantasioso y egocéntrico, que representa la encarnación ideal del granuja, sin escrúpulos, pero ecuánime, más allá del bien y del mal.[86]

Lo anterior es cuanto basta para definir a los seguidores del factor Q afectados de *psicopatía* o *sociopatía*, dos palabras que sirven para designar la condición psicológica en la que el sujeto no experimenta ninguna resonancia emocional por los actos que lleva a cabo, aunque sean los más criminales.

En el siglo XIX este síndrome se llamaba *oligotimia*, con referencia a esa perturbación de la personalidad de quien, incapaz de integrarse adecuadamente en su propio contexto sociocultural, se encuentra muy a menudo en condiciones de transgredir las normas éticas y sociales que condicionan la convivencia humana.

Por este rasgo peculiar no episódico, pero fundamentalmente estable y constitutivo, la *psicopatía* es también conocida como *sociopatía*, un término introducido por J. A. Koch, que, en 1891, rebautizó como «inferioridad psicopática» aquellas formas de existencia que la psiquiatría precedente definía «afectadas de locura moral» o «imbecilidad moral».[87]

En este sentido, el término también es utilizado por R. von Krafft-Ebing para definir las perversiones y anormalidades sexuales,[88] y en psicología criminal, donde vuelve para considerar las formas de «personalidad anormal» en referencia a la «norma» que regula las relaciones sociales. Después, K. Schneider distingue la psicopatía de la *psicosis*,

porque la personalidad psicopática no es desestructurada, y de la *neurosis*, porque el trastorno no se debe a un conflicto, sino a una predisposición constitucional.[89]

Los rasgos característicos de la personalidad psicopática alrededor de los cuales se registra un mayor consenso son: una inmadurez afectiva que esconde una puerilidad de fondo con consecuente intolerancia a la frustración, incapacidad de expresar sentimientos positivos como simpatía y gratitud, vida sexual impersonal y no absorbente, apatía moral sin sentimientos de remordimiento o de culpa, falta de responsabilidad, falsedad y falta de sinceridad sistemáticas, comportamiento antisocial no episódico o impulsivo sino constante y programado, que a menudo deriva en una conducta criminal llevada a cabo con frialdad e indiferencia.

Sobre las causas, en el pasado dominó la interpretación *organicista* formulada por Cesare Lombroso, que incluía la psicopatía entre las formas de «degeneración».[90] Hoy prevalece la interpretación *psicógena*, que remite la psicopatía a la falta de integración de la afectividad durante los primeros años de vida, con consecuentes carencias en el plano emocional y dificultad de identificación, que lleva a un ideal del yo sin forma y confuso.

El psicoanálisis en el enfoque freudiano ve el origen de la personalidad psicopática en las primeras relaciones del niño con la figura materna inconsistentes, anafectivas o ambiguas, que desencadenan la sucesiva constitución psicológica que se caracteriza por un yo débil y un superyó ausente, con consecuente falta de eliminación de las demandas pulsionales del inconsciente, que actuarían inmediatamente y no diferidas y procesadas. De aquí la proyección continua de la agresividad al mundo exterior.

Pero, al leer a Falko Blask, hoy la psicopatía o sociopatía ya no sería el síndrome de algunos, sino el modo de vida de toda una generación, bien descrito en la novela *Blue Belle* por el escritor estadounidense Andrew Vachss, donde:

> El sociópata sigue solo sus pensamientos, procede por su propio camino, advierte solo su propio dolor. Sí. ¿No es quizá el camino correcto para sobrevivir en este basurero? Espera tu momento, bájate la visera. No dejes que te lean el corazón.[91]

Esta indiferencia egocéntrica, en combinación con la reactivación del concepto de destino («estoy hecho así»), da lugar al más poderoso explosivo social de nuestro tiempo, del que no se salva ni siquiera la cultura pequeñoburguesa de nuestra sociedad *rasca y gana*, que pasa las tardes frente al televisor, donde el factor Q horroriza y a la

vez fascina, si es cierto que el asesino en serie sospechoso de haber matado a Versace se convierte en estrella de los medios de comunicación, así como los héroes de las lecturas más frecuentes en el metro son esos locos sedientos de sangre de gatillo fácil o los violadores de niños, protagonistas de las conversaciones cotidianas de las redacciones y en la mesa.

Llevando al extremo el principio de no tener que pedir permiso a nadie, los sociópatas de la generación Q no piden nada, ni siquiera a sí mismos, y se dedican completamente a la tarea de inventar nuevas reglas del juego allí donde pesa la rutina o se concentran en las posibilidades de idear una cierta sorpresa donde predomina la angustia de la repetición eterna. De esta manera, viven toda su vida como un experimento social de resultado incierto y giran en torno al simple y exaltante pensamiento de que cada uno en la propia existencia vive en directo las veinticuatro horas del día.

Cuando oigo hablar de la escuela pública y de la escuela privada y pienso en esos potenciales miembros de la generación Q, comprendo cuánto juega consigo misma la política, sin que se oiga siquiera el eco lejano de la sociedad que debería administrar, donde de nada sirven ya las barreras en los ríos, los controles en los estadios, los horarios anticipados de cierre de los locales, el mayor despliegue de las fuerzas del orden, porque el mal no está tanto en los lugares de la ciudad como en el ánimo de estos jóvenes, en el que familias de padres distraídos y escuelas de profesores aburridos han celebrado su fracaso.

Pero aquí no sirven los lamentos y las quejas, es necesario encontrar en la incapacidad para establecer relaciones, que es típica de las nuevas generaciones, sobre las que se interrogan dolientes sociólogos y psicólogos que deploran con creciente petulancia la supuesta degradación del individuo posmoderno, lo que motiva el comportamiento de los seguidores del factor Q, al que no pertenecen solo los jóvenes que celebran la madurez lanzando al río a los extracomunitarios, los chicos del paso elevado y los estudiantes universitarios que disparan sin una razón, sino también los jóvenes de carrera que se permiten el lujo de consumir constantemente alcohol y drogas, fieles al lema: «Si el mundo no funciona, yo bebo o me drogo».

Criticar a los misántropos, a los arribistas ambiciosos, a los egocéntricos demasiado reacios a abrirse a relaciones con los demás significa lavarse la conciencia con detergentes baratos. Desaprobar la necesidad espasmódica de aparecer, la promiscuidad, la pérdida de valores, la manía de protagonismo significa no comprender que, después de

la desaparición de las ideologías y de los ideales considerados eternos, los seguidores del factor Q, con más coraje que la generación que los ha precedido, miran a los ojos a la incertidumbre de la existencia y, sin escapar de este vacío de significados de final de la historia, descubren una forma de optimismo egocéntrico donde el lema es, como escribe Falko Blask:

> Mejor exaltados pero activos que hundidos en un mar de tristeza meditativa, porque, si la vida es solo una broma estúpida, al menos deberíamos poder reírnos de ella.[92]

Este es el escenario de los seguidores del factor Q, que, sin embargo, no son considerados como una secta, un grupo o una tribu. El factor Q es una actitud, una manera de relacionarse con la vida, en la que se actúa como virtuosos de la irresponsabilidad, sin tener en cuenta la propia historia personal, sin respetar los compromisos y sin temer las eventuales consecuencias de las propias acciones, desde el momento en que todas las opciones se consideran revocables: de la profesión al matrimonio, de la identidad sexual al embarazo.

De la pérdida de identidad, que se construye solo con la consecuencialidad de las propias acciones y con la irrevocabilidad de las propias elecciones, nace ese fraccionamiento psíquico donde la identidad no vive en el gesto medido en la escala del bien y el mal, de la que ya no se distingue la frontera, sino en la escala del aburrimiento y la excitación, de la repetición y de la novedad.

En la experiencia ya saboreada por los jóvenes acerca de su *no incidencia*, ni siquiera mínima, para cambiar las reglas de una sociedad *tecnológicamente* y no política o moralmente ordenada, cada uno va en busca del lugar adecuado donde poner en escena la propia aventura desarticulada, que aparece naturalmente como una exploración de las desconocidas posibilidades de existencia.

Pero, sobre todo, los seguidores del factor Q, que no solo son jóvenes, sino cada uno de nosotros por un cierto estilo de vida, han aprendido ya a rechazar la comunicación y a negar el acceso al propio corazón, porque prefieren mantenerlo bien oculto en el centro de un laberinto, por el que los otros solo pueden pasear sin ninguna esperanza.

4. El silencio de los okupas

Después de la «generación de los jóvenes del puño cerrado», que, con el grito insurreccional y con el gesto también violento, querían cambiar el mundo y gritarle algo a alguien a la cara, nos hemos precipitado al *colapso de la comunicación*, ya sea porque no se tiene nada que decir (generación X de los indiferentes) o porque se es incapaz de establecer relaciones (generación Q de los sociópatas), o por determinación de no hablar, de no explicar ni explicarse, porque se ha perdido cualquier tipo de confianza en aquellos que tienen la posibilidad de responder y no responden.

Y he aquí los «okupas», que no son ni hijos del bienestar ni tampoco hijos del aburrimiento. Ni siquiera se parecen a sus predecesores del puño cerrado, porque aquellos querían cambiar el mundo y lo gritaban a los que querían mantenerlos quietos en el bastión de sus intereses solidificados, mientras que los okupas ya no creen en este cambio del mundo. Así que no gritan *revolución*, sino desesperada *resignación*. Una resignación que conocen aquellos que no solo creen que las cosas no puedan cambiar, sino tampoco que los otros, los hombres de la información, de la política, de la educación, del mundo del trabajo, puedan entender.

Después de haber saboreado la irrelevancia de su incidencia social, los okupas van en busca de un nicho donde poner en escena su desarticulada y epocal desventura. Digo *epocal* porque es la primera vez en la historia que, de acuerdo con las indicaciones de Hegel,[93] un «siervo» no tiene delante a un «señor» con quien tenérselas, porque los patrones se han convertido, al igual que sus empleados, a su vez en simples funcionarios de un sistema (el mercado) que los trasciende a ambos.

Se da la circunstancia de que por primera vez un «desfavorecido social» no puede tenérselas con la política, porque ya se ha olido que la *política* ya no es el lugar de las decisiones, porque este lugar ya se ha transferido a otro emplazamiento: a la *economía*, organizada casi exclusivamente por factores técnicos. Pero la *tecnología*, como todo el mundo sabe, y los okupas pueden olerlo, no tiene objetivos que realizar ni otro propósito que no sea su propio empoderamiento. Y esto transforma inmediatamente al *trabajador* en un simple y anónimo *colaborador* de este empoderamiento sin finalidad ni porqué.

¡A todo esto el okupa dice que no! Y, puesto que la era de la tecnología ya no ofrece un escenario en el que puedan chocar, como pensaba Marx, dos voluntades, la del

«siervo» y la del «señor», sino un escenario de automatismos técnicos mudos, pero eficaces y funcionales, ¿con quién deberían hablar los okupas? ¿Con los políticos, que se encuentran en la condición de no poder decidir, sino solo realizar la secuencia ordenada de estos automatismos? ¿Con los hombres de la información, que cada día explican los actos *ejecutivos* y no *decisionales* de la política, que a los okupas se les aparecen como soberanos destronados?

No, los okupas buscan un soplo de significado en el mundo de la insensatez, que tiene como única dirección el crecimiento infinito sin razón y sin porqué. Queda por comprender si el ecoterrorismo, de lo que eran acusados inicialmente los okupas, tiene alguna conexión con el mundo de la tecnología, que vemos como causa principal de la ausencia de sentido generalizado.

Sin embargo, los okupas no hablan. Y tal vez su silencio sea la única respuesta adecuada al silencio del automatismo técnico, que procede sin dirección, sin la más mínima explicación, sin una palabra, impulsado hacia delante solamente por la propia ciega e implacable potenciación, que no da alegrías a nadie ni perspectiva ni futuro depositario de ningún tipo de perspectiva. No es fácil vivir en estas condiciones, y los okupas lo dicen mediante la manifestación de su silencio.

5. Los chicos del estadio y la violencia nihilista

No es la única, pero la de los estadios es la violencia más emblemática, puesta en práctica por aquellos que, cada domingo, con una cadencia ahora ya ritual, suelen provocar incidentes, incluso guerrillas simuladas, con sus pasamontañas puestos, porque la violencia es cobarde, con sus bengalas de humo que nublan el ambiente para garantizarse la impunidad, lanzando piedras que llueven como granizo y de las que no te puedes defender, con petardos, que cuando no asustan, hieren, con sus cartas-bomba que matan.

Aquí los colores políticos son irrelevantes, porque el fútbol siempre se ha definido, con un poco de hipocresía, como «políticamente neutral», y esta neutralidad abre las puertas al placer del exceso, a la superación de los límites de la excitación, al ritual repetido de la puesta en escena, a la fiesta de la masacre, a la sociabilidad del asesinato, al trabajo en equipo de los cómplices, a la planificación de la crueldad, a la risa de burla ante el dolor de la víctima, donde la frialdad del cálculo está inseparablemente ligada a la furia de la sangre, el aburrimiento del espíritu a la bestialidad humana.

Acabado el *ritual de la crueldad*, todos desaparecen y solo las grabaciones de las cámaras permiten identificar a algunos de esos cobardes que se esconden en la masa. Se sienten inocentes, simplemente porque no son capaces de proporcionar una pizca de justificación a sus acciones. La ignorancia y la estupidez que los caracterizan son, a sus ojos, factores atenuantes. El analfabetismo mental, verbal y emocional con que responden a quien los interroga son para ellos una justificación.

Su violencia es *nihilista* porque es absurda, y es absurda porque ni siquiera es *un medio para alcanzar un objetivo*. Es puro desencadenamiento de la fuerza que no se sabe cómo utilizar y hacia dónde dirigir, y por eso se desata en el anonimato de la masa, sin consideración y sin cálculo de las consecuencias. La ausencia de objetivos hace la violencia infundada y, por lo tanto, absoluta. Pero, justo en el mismo momento en que la violencia se libera de cualquier consideración y de cualquier objetivo y, por tanto, de cualquier racionalidad, se convierte en sí misma por completo y se transforma en pura y desenfrenada crueldad nihilista.

Las penas leves hasta ahora impuestas a los violentos, tales como la prohibición de asistir a los estadios o los acuerdos de culpabilidad, poco a poco empiezan a repetir, con

la cadencia del rito, aquello que al principio era solo un incidente aislado. Es como abrir una cerradura. Y, puesto que el primer gesto se ha llevado a cabo sin mayores consecuencias, después de que la prohibición haya sido violada, el camino está libre. Todo se vuelve posible. Al primer acto le sigue un segundo, y luego un tercero, y al final se da cada vez que hay un partido de fútbol. Y, así, la violencia nihilista *se ritualiza*.

Se ritualiza según aquel mecanismo que Freud explicó cuando escribió que la violencia, latente en el inconsciente individual de cada uno de nosotros, se pone de manifiesto en el inconsciente colectivo de la masa,[94] donde la responsabilidad individual es difícil de identificar y la impunidad general se convierte en un salvoconducto para los gestos más execrados y sin motivación, porque la violencia nihilista es autosuficiente.

Y entonces la orgía de crueldad se repite con la monótona *regularidad* con la que se suceden los sábados y los domingos del campeonato de liga. En el rito, los hinchas más alborotadores actúan de acuerdo con rutinas. Y, puesto que la rutina aburre, como los drogadictos, también los criminales de los estadios necesitan dosis cada vez más fuertes para alejar ese aburrimiento que está siempre a la vuelta de la esquina.

La violencia en el estadio, de hecho, no posee creatividad y deja poco a la imaginación. Y, desde el momento en que es repetitiva y cualitativamente idéntica, la única variación puede ser solo *cuantitativa*, y por eso cada vez se aumenta la dosis y, con la dosis, la euforia de superar de manera incontrolada los límites de uno mismo, de una soberanía ilimitada y de una absoluta libertad de la carga de la moral y del vínculo social.

La característica *ritual* de la violencia nihilista de los chicos del estadio hace a esta violencia diferente de la insurrección o de los disturbios, que, puesto que persiguen una finalidad, desaparecen cuando alcanzan el objetivo. Precisamente porque no tiene objetivo, la violencia nihilista se realiza con aburrida indiferencia, se desata sin motivo ni intereses y, por efecto de la *ritualidad* de su cumplimiento, no necesita de ninguna decisión. Viviendo exclusivamente para prosecución de sí misma, la violencia nihilista traduce la barbarie en normalidad.

10.
Más allá del nihilismo

Pensar significa ir más allá. Ciertamente, hasta ahora ir más allá no ha resultado demasiado agudo a la hora de acercarse al propio pensamiento. O, si este ha sido encontrado, lo ha sido con ojos demasiado miopes. […] De hecho, el inmenso yacimiento utópico del mundo está explícitamente casi desprovisto de aclaración. […] Y entonces la filosofía tendrá conciencia del mañana y tomará partido por el futuro solo si conoce la esperanza, en caso contrario, no sabrá nada más.

E. BLOCH,
El principio esperanza (2007)

1. La vida como experimentación

¿Es posible superar el nihilismo y, especialmente, la recaída de los jóvenes en su atmósfera, que elimina todo sentido de uno mismo, que apaga toda iniciativa, que borra toda perspectiva, que reenvía a esa noche oscura y tan poco tranquilizadora donde el futuro se hace incierto y todo impulso vital implosiona? O deberíamos decir lo que decía Nietzsche de sí mismo cuando se definía:

> El primer nihilista perfecto de Europa, que, sin embargo, ya ha vivido en sí y hasta el fondo el nihilismo mismo, que lo tiene dentro de sí mismo, debajo de sí mismo, fuera de sí mismo.[95]

Sin embargo, incluso si no está protegido por la verdad, por la fe, por la ideología, porque estas figuras se han visto afectadas por lo que Nietzsche llama «el viento del deshielo»,[96] tal vez es posible ir más allá del nihilismo, si es cierto, como dice Franco Volpi, que:

> El nihilismo ha corroído la verdad y debilitado las religiones, también ha disuelto el dogmatismo y derrumbado las ideologías, y nos ha enseñado así a mantener aquella *razonable prudencia del pensamiento*, ese paradigma del pensamiento oblicuo y prudente que nos hace capaces de navegar a la vista entre los escollos del mar de la precariedad, en la travesía del devenir, en la transición de una cultura a otra, en la negociación de un grupo de interés y otro.
> Después de la caída de la trascendencia y la entrada en el mundo moderno de la tecnología y de las masas, después de la corrupción del reino de la legitimidad y de la transición al de la convención, la única conducta recomendada es operar con las convenciones sin creer en ellas demasiado, el único comportamiento no ingenuo es la renuncia a una sobredeterminación ideológica y moral de nuestros comportamientos. La nuestra es una filosofía de Penélope, que deshace (*analyei*) incesantemente su tela porque no sabe si Ulises volverá.[97]

Esta «filosofía de Penélope», según la definición de Volpi, se asemeja a la que desde hace tiempo llamo «ética del viajero»,[98] que los jóvenes, liberados de la ilusión de una meta que alcanzar, ya se han hecho propia cuando se abandonan a la corriente de la vida, ya no como espectadores, sino como navegantes y, en algunos casos, como el Ulises dantesco, como náufragos. Nietzsche, que del nomadismo es quizá el mejor intérprete, escribe:

> Si en mí albergo ese deseo de encontrar que impulsa las velas hacia tierras todavía no descubiertas, si en mi placer está el placer del navegante, si alguna vez grité con júbilo: «La costa desaparece —mi última cadena ha

caído—, el sinfín ruge a mi alrededor, a lo lejos resplandece para mí el espacio y el tiempo. ¡Vamos, ánimo, viejo corazón!».[99]

La apelación al corazón dice que los jóvenes están ya más allá de las zonas jurisdiccionales en las que hasta ahora hemos fijado nuestras moradas, pero esta ulterioridad dice cosas más profundas de lo que se pueda pensar. Suprimida toda meta y, por tanto, toda visualización del mundo a partir de un sentido último, los jóvenes no le siguen el juego a la estabilidad o a la definitividad, y por eso liberan el mundo como absoluta y continua novedad, porque no hay evento ya inscrito en una trama de significatividad que socave su desmotivado suceder.

El moverse que se salva a sí mismo, al eliminar el objetivo, inaugura, de hecho, una visión del mundo radicalmente diferente de la descrita por la perspectiva de la meta que elimina el moverse. En el primer caso, se adhiere al mundo como a una oferta de acontecimientos, donde se puede tomar hogar temporal hasta que el acontecimiento lo concede; en el segundo caso, se adhiere al sentido anticipado que suprime todos los acontecimientos, los cuales, no percibidos, pasan al lado de los hombres sin dejar rastro, pura pérdida de la riqueza del mundo.

No afectadas por el evento en su pasar inmotivado, las generaciones que precedieron a los jóvenes de hoy han reproducido el modelo de la estabilidad, defendido y encerrado en los gruesos muros de la Sociedad de la Torre de la que habla Goethe,[100] mientras que los jóvenes de hoy, como el viajero que pasa al mismo tiempo que el evento, recalcan cada patrón de progresión y significado para decir que sí al mundo y no a una representación tranquilizadora del mundo. Incapaces de dominar el tiempo y de inscribirlo en una representación significativa, los jóvenes de hoy en día, después de haber renunciado a su objetivo, saben cómo afrontar lo indescifrable del destino, rechazando los residuos irradiados de un destino resuelto en benévola providencia.

No se lea, entonces, la ética del viajero como un deambular anárquico. El nomadismo es la desilusión de los fuertes que rechazan el juego ficticio de las ilusiones evocadas como fondo protector. Es la capacidad de abandonar las perspectivas escatológicas para habitar el mundo en la casualidad de su inocencia, no perjudicada por ninguna anticipación de significado, donde está el acontecimiento mismo, el acontecimiento no inscrito en las perspectivas del sentido final, del objetivo o del proyecto, para extender su significado provisional y perecedero.

Si nosotros los adultos estamos dispuestos a renunciar a nuestras bien enraizadas convicciones, cuando las raíces no tienen otra profundidad que no sea la de las viejas costumbres, entonces la ética del viajero puede ofrecer a los jóvenes un modelo de cultura que educa porque no inmoviliza, porque desubica, porque nunca ofrece un terreno estable y seguro sobre el que edificar sus construcciones, porque la apertura que pide roza el abismo, donde no hay nada tranquilizador, pero donde también se evita la monotonía de la repetición que los jóvenes aborrecen, que es, además, aquel ir y luego volver por el mismo camino, sin que una meta se perfile realmente en el horizonte.

Los años que estamos viviendo han visto la ruptura de una dominación y juntos han referido el proceso de migración que confundirá los límites de los territorios en los que se orientaba nuestra geografía. Usos y costumbres se contaminan y, si «ética» significa «costumbre», es posible suponer el final de nuestra ética fundada sobre nociones de propiedad, territorio y frontera para dejar espacio a una ética que, al disolver cercados y certezas, se configura como ética del viajero que no apela al derecho, sino a la experiencia y a la concepción.

A diferencia del hombre del territorio, que tiene su certeza en la propiedad, en la frontera y en la ley, el viajero, de hecho, no puede vivir sin procesar la diversidad de la experiencia y no debe buscar el centro en la retícula de las fronteras, sino en aquellos dos polos que Kant señalaba, en el «cielo estrellado» y en la «ley moral»,[101] que para todo viajero siempre han constituido los extremos del arco en los que se expresa su vida en tensión. Sin meta y sin puntos de partida y de llegada, que no son puntos ocasionales, el viajero con su ética puede ser el punto de referencia de la juventud actual, si es que la historia acelera los procesos iniciados recientemente, que están en el signo de la *desterritorialización*.

Fin del hombre como lo hemos conocido bajo la tutela de la fe, o de la verdad, o de la certeza científica, que hasta ahora han sido diques para su intrínseca debilidad, y nacimiento de un hombre cada vez menos garantizado y, por lo tanto, obligado a buscar valores que trasciendan aquellas que para nosotros eran garantías firmes. El próximo, cada vez menos espejo de mí y cada vez más «otro», obligará a todos a ponerse de acuerdo con la *diferencia*, como un día, ya lejano en el tiempo, nos vimos obligados a hacer con el territorio y la propiedad.

La *diversidad* será el terreno en el que los jóvenes tendrán que madurar sus decisiones éticas, mientras que las leyes del territorio se enredarán como las ramas secas de un árbol

muerto. Fin de legalismo y, por tanto, del hombre como lo hemos conocido bajo el revestimiento de la propiedad, de la frontera y de la ley, y nacimiento de un hombre más difícil de colocar, porque será un viajero infatigable en un espacio que no está garantizado ni siquiera por el aristotélico «cielo de las estrellas fijas», porque también este cielo ha tenido su ocaso para nosotros.

Y con el cielo, la tierra, porque ha sido descubierta como tierra de protección y lugar de refugio. Cortadas las amarras, el horizonte se expande, su dilatarse lo elimina como horizonte, como punto de referencia, como encuentro de la tierra con su cielo. Y, como escribe Nietzsche, esto se debe a que:

> ¡Hemos dejado la tierra y nos hemos embarcado! Hemos destruido los puentes a nuestras espaldas, y eso no es todo: hemos eliminado la tierra detrás de nosotros. ¡Pues bien, barco, mira hacia delante! A los lados está el océano: es cierto, no siempre brama, a veces su extensión es como la seda y el oro y la ensoñación de la bondad. Pero vendrán momentos en los que sabrás que es infinito y que no hay nada más aterrador que el infinito. ¡Ay, ese pobre pájaro que se ha sentido libre y que ahora se golpea contra las paredes de esta jaula! ¡Ay, si te captura la nostalgia de la tierra, como si allá hubiera más *libertad*, y ya no existe tierra alguna![102]

2. La expectativa y la esperanza

El nihilismo y la hipótesis de su superación comienzan con estos pensamientos, apoyados por la expectativa y la esperanza, que son figuras que tienen que ver con el futuro, es decir, con la vida que está por venir. La *expectativa*, con un futuro inmediato habitualmente ligado a un evento, la *esperanza*, con un futuro lejano lleno de promesas, sin rastro de la ansiedad, la inquietud, la perplejidad ni la inseguridad que caracterizan a la expectativa.

Como en efecto nos recuerda Eugenio Borgna, en la expectativa hay «una vertiginosa aceleración y una enigmática anticipación del futuro»[103] que queman el presente y hacen insignificantes sus momentos, porque toda la atención y la tensión se desplazan hacia delante, desesperadamente concentradas en el evento que se espera como acontecimiento de felicidad, que puede acabar en desilusión o como evento desafortunado que no se sabe cómo evitar.

En la *expectativa* no hay duración, no hay organización del tiempo, porque el tiempo es devorado por el futuro, que absorbe al presente y le quita todo significado, porque todo lo que sucede es atravesado por el temor y la angustia de perderse el evento. La esperanza, sin embargo, al mirar más lejos y al ampliar el espacio del futuro, distrae la expectativa de la concentración sobre lo inmediato y dilata el horizonte.

La *esperanza*, de hecho, es la apertura de lo posible. Se refiere a aquellos «nuevos cielos» y a aquellas «nuevas tierras» que promete la religión, la utopía, la revolución, la transformación personal que solemos temer, porque nos aferramos a nuestra identidad, asumida como un *hecho* y no como una *construcción* nunca acabada.

Los jóvenes son una construcción. Y si la expectativa es la ansiedad de que esa construcción que son ellos tenga un buen fin, la esperanza *activa* su comportamiento para que esté en sus manos la consecución de ese buen fin. En este sentido, decimos que la expectativa es pasiva porque vive el tiempo como algo que viene hacia nosotros y, en cambio, la esperanza es activa porque nos empuja hacia el tiempo, hacia aquella dimensión que nos asigna para nuestra realización. Los jóvenes son *activos* cuando con la esperanza van hacia el tiempo y no cuando con la expectativa esperan que el tiempo vaya hacia ellos.

Cuando la expectativa es deshabitada por la esperanza, entonces da paso en los jóvenes al *aburrimiento*, en el cual el futuro pierde impulso y el presente se dilata en un espesor opaco donde el tiempo objetivo, el del reloj, marca su ritmo sobre el tiempo vivido, que se ha encallado, hundido, detenido. En el aburrimiento, de hecho, ninguna expectativa es absorbida, toda esperanza se extingue, no hay ni proyectos ni historia, sino que todo se ahoga en el remolino de un presente en el que cualquier horizonte de significado se seca y se apaga.

Si un día es como todos, todos los días son como uno solo, en la uniformidad perfecta de una vida que saborea el vacío de la experiencia que sucede cuando resultan inútiles todas las expectativas, todas las esperanzas, todas las ilusiones. Es entonces cuando lo imposible, como un muro, bloquea todas las vías de lo posible que alimentan el futuro. Y el espacio vacío dejado por el futuro, abandonado por la expectativa y por la esperanza, es ocupado por la propagación del pasado, que devora todas las expectativas y las esperanzas y sustrae al tiempo su dimensión por venir.

En este punto se pasa del aburrimiento a la *depresión*, cada vez más extendida entre los jóvenes. Sin expectativa y sin esperanza, el tiempo se convierte en desierto y, en ausencia de futuro, reaparece ese huésped inquietante que llamamos *nihilismo*. Es en este momento cuando la tentación de la muerte, con su absoluto silencio, empieza a hablar con el tono tranquilo de quien sabe lo muy seductora que es, bajo ciertas circunstancias, su invitación. Fin del alboroto endiablado con el que a diario los jóvenes tratan de distraer su alma. Un alboroto que es la parodia del grito que se hunde en un tiempo sin espera.

Sin embargo, como reflexiona Borgna,[104] también en el suicida la esperanza no está del todo extinguida, porque no se podría llevar a cabo ese gesto si la muerte no se viera como la única razón de vivir, después de que las esperanzas hayan sido negadas, las ilusiones, segadas y las expectativas aparezcan sin objetivo. En esta condición, tan frecuente en la adolescencia, fragilizada por los acontecimientos y situaciones trágicas que a menudo derrotan a la existencia, la esperanza lleva a la muerte como «última esperanza» cuando ya no logra proyectarse en un futuro, porque ya no es capaz de recuperar un pasado.

Tanto Judas como Pedro, de hecho, han traicionado a Jesús, pero, mientras que Judas, al suicidarse, ha asignado al pasado la tarea de expresar todo el sentido de su vida, Pedro ha conocido el esfuerzo de asumir su pasado y de quitarle el honor de decir la última

palabra sobre el sentido de su vida. Este es el espacio donde se juega la esperanza o el gesto suicida.

Esperar, de hecho, no significa solo mirar hacia delante con optimismo, sino, sobre todo, mirar hacia atrás para ver cómo es posible configurar ese pasado que nos habita para jugarlo en vistas a las posibilidades por venir. En cambio, suicidarse es decidir que nuestro pasado contiene el significado último y definitivo de nuestra vida, por lo que ya no es el caso reasumirlo, sino simplemente ponerle fin.

Y, así, tanto la esperanza como el suicidio juegan sus cartas sobre el pasado y sobre el sentido que el pasado asume para mí. Y, dado que soy yo el que le da sentido al pasado, en la esperanza está la libertad de conferir al pasado la custodia de significados ulteriores, mientras que en el suicidio está la ausencia de libertad de aquellos que en el pasado solo ven un significado que está más allá y que, por lo tanto, es definitivo.

Estas son las reflexiones que emergen de haber supuesto una posible superación del nihilismo juvenil, donde uno se mueve en esa noche oscura y enigmática que, sin la fuerza para tener expectativas y, sobre todo, esperanza, no garantiza que mañana salga el sol y pasado también.

11.
La música juvenil y el ritmo del corazón

No es el tiempo el que establece el ritmo. Es el ritmo el que establece el tiempo.

C. SINI,
L'incanto del ritmo (1993)

1. La música juvenil y el impacto de lo inquietante

Con el insólito radicalismo de hoy en día, los jóvenes han roto la manera en que hasta ahora en Occidente se consideraba la música a partir de Platón, que la instauró como arte edificante que debía desarrollar la función moral de acompañar al hombre por el camino correcto que conduce al bien, en el que se expresaban la *verdad* y el *deber*.

Por esto, según Platón, era necesario salvar «solo la lira y el arpa, los instrumentos de Apolo útiles a la ciudad», y prohibir «los trigones y los péctides, así como los *aulós*, los instrumentos de Marsias y de los portadores del tirso, seguidores de Dioniso», porque Dioniso, como ya había demostrado Eurípides en *Las bacantes*, destruye la ciudad. Se trata, de hecho, escribe Platón, «de instrumentos de peligroso poder, capaces de seducir, encantar, cautivar, intoxicar, penetrar en las almas y poseerlas».[105] De ahí la necesidad de purificar la música de este poder y contenerla en la pura armonía de la lira y del arpa, que saben reproducir la armonía cósmica, modelo de la armonía de la ciudad.

Esta intención metafisicoedificante, que hace preferir a Platón la música *unilineal* y desterrar «los instrumentos de *más* cuerdas capaces de *múltiples* armonías», influirá en el destino de la música de Occidente, que quedará enmarcada en el registro eticometafísico como un medio de formación de la espiritualidad, como una alegoría de la realidad metafísica que remite a la verdad del ser, más allá de la apariencia de las cosas.

Los jóvenes de hoy, con sus prácticas musicales, han invertido esta forma de pensar acerca de la música, que, desde Platón hasta Schopenhauer, a través de Plotino, san Agustín, Leibniz y Hegel, no hace sino reiterar el arquitrabe que carga con la entera cultura occidental, y han conjugado la música no con la verdad del ser, con el «sol platónico», con el «espíritu» hegeliano, «omnipresente e íntegro en la profundidad de las cosas», sino con lo *inefable*, como es inefable, escribe Jankélévitch, «el rostro de Yavé que es indescriptible, porque quien lo ve muere».[106]

La música juvenil, lejos de ser un discurso lineal y constructivo como Platón quería que fuera, lejos de ser el espejo del ser, se mueve entre ser y no ser, siempre al borde de un abismo, metáfora de la vida, que, para los jóvenes, está lejos de ser fundada, porque en el fondo es sin razón y sin porqué, es decir, evento gratuito, *gracia*.

Pero, precisamente porque es evento gratuito, sin razón y sin porqué, la música expresa también aquella amenaza realmente trágica por la que cada sonido, cada palabra

y cada voz puede resultar realmente extinta. Aquí la música juvenil, si por un lado se sustrae al supuesto platónico que la prevé como auxiliar de aquella visión centrada en el uno indefectible y resplandeciente, tan querida por los moralistas edificantes, de Platón a Tolstói, por el otro se ofrece al *impacto de la contradicción* que la vida, la realidad y el ser llevan siempre consigo, y que la música canta.

Este inquieto contraste, esta amenaza ya había sido ilustrada por la tragedia griega, que, con la música dionisíaca, había detenido los sonidos y las voces *a este lado* de la salvación y había registrado ese eterno transitar de la vida en la muerte, del sonido en el silencio. Variaciones sobre este tema fueron representadas por Ulises, quien, para no dejarse seducir por los cantos de las sirenas, se hizo atar al mástil después de que sus hombres se hubieran tapado las orejas, mientras que Orfeo venció al canto de las sirenas con una música todavía más hermosa e hizo que las sirenas, privadas de su poder, se arrojaran al mar y se convirtieran en rocas.

Esta comparación es de Ernst Bloch,[107] el filósofo de la *utopía*, que pone de manifiesto la naturaleza inherentemente utópica de la música, capaz de despertar en los jóvenes su dimensión más profunda, aquella que no se identifica en una abstracción vacía, ni tampoco en un principio de orden como el «bien» de Platón y el «espíritu» de Hegel, sino que coincide bastante con aquello que en ellos es más irreductible, en un cierto sentido, con la diferencia que hay entre ellos y lo que saben de ellos, es decir, con la *utopía de sí mismos*. Música, entonces, no como la nave de Ulises, que los conduce a la casa, sino como el barco de Orfeo, que los lleva al inframundo, a la capa más profunda e interior de sí mismos, en la que se custodia su futuro realizable, aunque lejano.

Esta *lejanía*, que ningún proyecto alcanza porque es puro sonido del sentimiento, es avistada por la música juvenil, que, a diferencia de la música clásica, introduce en el tiempo *puro* que se desintegra el tiempo *real*, porque la música juvenil, de alguna manera, es un *gesto de impiedad* que redime del tiempo ordenado de la sucesión de los días.

Pero, por efecto del impacto de la contradicción, además de la lejanía, la música juvenil concede la *proximidad* a la profundidad de lo íntimo, es decir, a aquello que hay de *irreductible* en cada uno de nosotros. Bajo este perfil hay algo benévolo, algo próximo, algo del amor que, como amor por el otro, aleja de uno mismo.

En la música de la juventud, de hecho, hay una *reminiscencia* que lleva a casa más íntimamente de lo que pueda hacerlo un proceso de interiorización y que al mismo

tiempo *desplaza*, no en el sentido de que lleva a los jóvenes de un lugar a otro, sino en el sentido de que los conduce de la *intimidad de lo subjetivo* a lo *absoluto*, aquí entendido como aquello que se disuelve de cada vínculo (*solutus ab*), porque nada de lo que es mundo y actualidad del mundo puede corresponder a la música.

2. La cadencia del ritmo

Comprendemos entonces qué es toda esa necesidad de música de la que los jóvenes parecen estar sedientos. Qué es esa obsesión semanal que los lleva en masa a las discotecas. Y luego las multitudes de los conciertos, la soledad con los auriculares puestos en los oídos. Qué es esa necesidad de sonidos, los más primitivos, los más rítmicos, los más cadenciales.

No decimos *necesidad de agregación*, porque, más allá de una cierta medida, la multitud no otorga una mayor comunicación. No decimos *colapso de las ideologías*, porque, en ausencia de ideas, es la música la que atrae a las masas. No decimos *drogas*: drogas blandas que se añaden a las duras. Ni siquiera decimos *sexo*, porque la dimensión orgiástica tiene más que ver con la castidad que con la fusión de los cuerpos.

Todas estas cosas son parcialmente ciertas, pero no llegan a esa raíz a la que, sin saberlo, los jóvenes tienden en el intento desesperado por restablecer un tiempo que no sea solo «proyecto» y «mirada hacia el futuro», en el que está completa y asfixiantemente encerrada nuestra cultura, sino ese *tiempo original* que tiene en el cuerpo su ritmo simple, del cual la música, y en particular la música *rock*, es la más celosa custodia.

Estoy hablando de ese ritmo que, como escribe con lucidez Carlo Sini, es «golpear y parar, golpear y parar, uno/dos, uno/dos».[108] Es el ritmo de nuestra respiración, el ritmo de los latidos de nuestro corazón, el ritmo del sueño y la vigilia, el ritmo de la saciedad y el hambre, el ritmo del coito, el ritmo que en la vida intrauterina marca la primera figura del tiempo.

El encanto del ritmo en su eterna repetición no es un modelo teórico, sino más bien un desafío a vivir fuera del diseño trazado por la idea de progreso hacia el infinito, del que los jóvenes a menudo se sienten excluidos debido a las dificultades para formar parte de él. Y cuando la mirada dirigida al *futuro* se reduce, por un lado nace una fuerte insistencia sobre el *presente*, bien representada por el golpeteo rítmico de los pies contra esta terrible tierra, cuando otra no se promete, y, por otro lado, la necesidad de volver hacia atrás, al *pasado*, incluso a ese ritmo primitivo del cuerpo, que, custodiando el primer origen del tiempo, abre la esperanza a *otro* futuro.

En esta operación regresiva, donde en la regresión también existe el valor positivo de la posibilidad de una refundación del mundo, las preguntas que no piden la solución de los problemas se abren paso prepotentes, porque la desconfianza, ni siquiera percibida como tal, ya ha quemado todo el espacio de la expectativa de una posible respuesta. Y así, en la cadencia del ritmo más primitivo, el de golpear y parar, el de uno/dos, se revive, en el vientre de la multitud, aquella primera experiencia en el vientre de la madre, donde el latido del propio corazón no se distinguía del latido del corazón materno.

Se alcanza, así, aquella condición en la que las preguntas no surgen de manera *teórica*, sino *corporal*, y con el cuerpo se pregunta cuál es el origen para saber quiénes somos, qué es el mundo para saber qué hacemos, quién es Dios para saber qué otro Dios se esconde detrás del relato que nos han explicado, y constata con Nietzsche que: «¡Casi dos milenios, y ni un solo nuevo Dios!».[109]

Estas son las preguntas que no se resuelven con una respuesta teórica, sino que viven solo en forma de preguntas, con toda la tensión que la pregunta conoce cuando la respuesta no está en el horizonte, una tensión que el cuerpo descarga en el ritmo incesante, repetido hasta la extenuación, porque todas las preguntas sin respuesta agotan.

Sin embargo, en esta experiencia de la *nada*, que solo el ruido estruendoso de la música y de los efectos especiales puede hacer no percibir momentáneamente, en esta ausencia del propio nombre perdido en la multitud, que, en su anonimato, se ha tragado todos los nombres, existe en el grito primordial colectivo un renacimiento del *acto fundacional* de las primeras comunidades, que no se reunieron, como quieren las hipótesis psicoanalíticas, alrededor del hogar, sino, como nos recuerda Emanuele Severino, alrededor del grito:

> El grito. Está en el comienzo de la vida humana en la Tierra. El grito de caza, de guerra, de amor, de miedo, de alegría, de dolor, de muerte. Pero también los animales gritan, y para el hombre primitivo gritan también el viento y la tierra, la nube y el mar, el árbol, la piedra y el río. Pero solo el hombre *se reúne* en torno a su propio grito, en ausencia de los acontecimientos que lo han provocado. Los aspectos decisivos de la existencia están vinculados al grito y en la evocación del grito las comunidades humanas más antiguas no solo ven las tramas que las forman, sino que anudan firmemente los hilos de esa trama, es decir, se establecen y se confirman en su ser *comunidades humanas*. Toda la vida de los pueblos más antiguos se recoge alrededor de la evocación del grito, es decir, en torno al canto. Y el canto envuelve a los vivos mucho más estrechamente que el calor de los fuegos alrededor de los cuales se reúnen.[110]

Intérprete de esta trama profunda es la música, que, en su ritmo original, precede a la palabra que se intercambia en la comunidad ya establecida. Si nuestros jóvenes para existir deben recurrir a la *música-grito*, esto debería hacernos reflexionar sobre si nuestra comunidad ya no es acogedora, sobre si no son asfixiantes y falsas las palabras educadas que se intercambian, sobre cuánta soledad de masas vaga por nuestra ciudad, donde cada uno se dedica únicamente a sus negocios y los medios de comunicación solo sirven para hacerlos más expeditivos, en aquella «mentira de la civilización»[111] de la que habla Nietzsche, en la que el joven lucha cada vez más por encontrar su morada habitual. Y por eso lo dice con ese lenguaje original que es la música, en su rasgo más primitivo, el ritmo, el del cuerpo, el de los latidos del corazón.

En efecto, de todas las artes, la música es la única que no *se ve*, al contrario que la pintura o la escultura, que no remite a un *sentido final* más allá de las palabras en las que se articula, como es el caso del lenguaje. La música *se siente*, como se sienten los actos de amor que afectan a la carne que rozan y penetran. Por eso lo *erótico* es el objeto natural de lo musical, y no se da música sino como cadencia erótica, como su incisión. Entendemos, entonces, por qué Kierkegaard puede decir que:

> En este reino no habita el lenguaje, ni la ponderación del pensamiento, ni la atribulada adquisición de la reflexión, solo resuena la voz elemental de la pasión, el juego de los deseos, el alboroto salvaje de la embriaguez, que solo se disfruta en eterno tumulto.[112]

El resultado es una eternidad que se alimenta del tiempo, una espiritualidad que se encarna, una sensualidad que deja a sus espaldas como una llanura baja todo lo que viene indicado como cima del espíritu. El punto de fusión es la inmediatez, por la que, como el erotismo, también la música vive el instante, la sucesión de instantes que surgen uno de la extinción del otro.

Estos instantes no se dan todos desplegados, como desplegados en sucesión se dan los pasos con los que un razonamiento se ofrece al pensamiento y a la reflexión, sino que uno vive la muerte del otro, como los gestos eróticos, que se suceden cancelándose, perdiendo convulsivamente su sucesión y confiando su memoria a los sentidos, porque esta es la auténtica condición del hombre, a quien no le es dado lo eterno más que en rápidas y fugaces degustaciones, y no elevándose, sino encarnándose.

Cuanto más abismo se hace, más universo se hace. Pero en el abismo no se puede estar, como no se puede estar en el universo tan vasto y privado de toda referencia.

Breves instantes se conceden al hombre para acoger lo eterno. La música y la sensualidad son los vehículos y los mediadores, pero para ello es necesario estar a la altura de la sensualidad y saber percibir en la música el espesor de la carne tocada y huida.

Para gobernarlo todo está la fuerza de la inconsistencia, en la que resuenan tanto la rapidez de una nota como la ligera presión de una caricia. Suficiente para que nuestra existencia pueda flotar entre la angustia, el entusiasmo y la desesperación, a las que se arroja la suerte de cada hombre provisto de una sensibilidad apenas digna.

3. La danza y la liberación del cuerpo

«¡Entre santos y prostitutas, entre Dios y el mundo, la danza!»[113] Así habla Nietzsche después de haber sacudido todas las figuras estables que Platón había ordenado en aquel más allá del cielo llamado «Hiperuranio». Pero, precisamente apuntando hacia el cielo su telescopio aristotélico, Emanuele Tesauro descubrió en 1663 que en el origen del mundo está «ese noble arte que es la danza, de la que se dice que nació en el principio, con el mundo mismo».[114]

En verdad, antes de que lo divino adquiriera rigidez en el concepto de Dios y lo sagrado fuera separado de lo profano, también Platón estaba de acuerdo en que «fueron precisamente aquellos dioses, que se nos ofrecieron como compañeros de danza, los que nos regalaron el ritmo y la armonía como expresiones del placer».[115] Aquí la antigua cultura griega se une a la bíblica, donde el salmista alaba al Señor «con panderetas y danzas»[116] y donde David «danzaba con todas sus fuerzas delante del Señor.»[117]

Fue el cristianismo el que separó lo sagrado de la danza y recluyó el cuerpo en un espacio controlado y cerrado. Así, Juan Crisóstomo escribe que «*Ubi saltatio, ibi diabolus*»,[118] mientras que Ambrosio indica que la «*saltationem*» es la vía más próxima a la impudicia.[119] Así pues, si el baile debería ser la manera de celebrar la fiesta, entonces san Agustín no tiene dudas: también en los días festivos «*melius est arare quam saltare*».[120]

A medida que lo sagrado deja de ser el lugar de encuentro de lo puro y lo impuro para convertirse en un lugar de ascesis y mortificación, a medida que la palabra, la escritura y la mente se convierten en vehículos de lo sagrado, el cuerpo y sus gestos, que la danza anima, pasan del reino de Dioniso al del diablo, de las bacantes a las brujas del *sabbat*.

Con el Renacimiento y el nacimiento de la ciencia moderna, el cuerpo es rescatado del infierno al que había sido relegado por la religión del alma y dispuesto en la mesa anatómica como cuerpo disciplinado por la descripción de los conocimientos médicos.[121] A las categorías religiosas bueno/malo, alma/cuerpo, sagrado/profano se añade aquella médica de salud/enfermedad que permite recuperar la danza como «movimiento beneficioso», siempre y cuando se eviten los excesos y se lleve a cabo de acuerdo con la disciplina. Atrofiada en la ritualidad de las buenas costumbres, la danza reaparece como gesto culto. Pero ahora es la danza de un cuerpo *cerrado*, definido por

sus límites con el mundo, no de un cuerpo *abierto*, grotesco, que entra y es invadido por el mundo.

El redescubrimiento del cuerpo no comporta, por lo tanto, ninguna apertura al mundo y, por eso, la danza codificada por la corte también puede ser aceptada en el ámbito religioso siempre que, al expresarse, los cuerpos eviten el contacto, porque, como escribe Francisco de Sales:

> Los cuerpos humanos se parecen a los cristales, los cuales no pueden ser transportados juntos, porque, al tocarse, corren el riesgo de romperse, y a los frutos, que, aunque intactos y bien dispuestos, se corrompen si se tocan los unos a los otros.[122]

Los consejos de Francisco de Sales parecen tomados literalmente de los jóvenes de nuestras discotecas, envueltos en una danza solipsista en la que, incluso cuando se imitan los actos del coito, no se rompen los muros de la incomunicabilidad. El exceso de energía liberado por los cuerpos, el intento de compensar con los gestos la afasia del lenguaje, el ritmo mecánico que ahoga la expresividad gestual en una cadencia sin tiempo, las luces estroboscópicas, que, al romper la continuidad del movimiento, atrapan las formas, en realidad son una parodia de la danza, en la que lo que se traduce dramáticamente es la incapacidad de devolver el cuerpo al centro de la propia experiencia.

De hecho, la atmósfera apocalíptica, orgiástica e hipertecnológica de nuestras discotecas, en la que es admitida la danza, como la enfermedad en el hospital y la muerte en el cementerio, nos habla de cuerpos que han renunciado a los propios gestos para retroceder a ese movimiento autónomo y para todos idéntico que es el ritmo, aquí entendido no como ritmo cardíaco, como ritmo respiratorio, en el que se pueden rastrear las primeras formas de existencia, las del útero oscuro de la madre y las del llanto lacerante tan pronto como se nace, sino el ritmo de la *repetición*, que no desplaza las jaulas del propio cuerpo más allá de las jaulas de las convenciones. Y así se pierde el secreto de la danza, que, como escribe Fabrizio Andreella, es:

> Tratar a una sociedad que tiende a eliminar aquello que vive como una enfermedad. La enfermedad de una emoción que nunca será sistemática, la enfermedad de una humanidad irreductible a las reglas comportamentales a las que se ha dado, la enfermedad de un cuerpo que escapa a la dimensión carnal que se le ha impuesto, la enfermedad de un alma que no puede resistir en la jaula del intelecto, la enfermedad de una razón que cíclicamente abdica de su papel de dominadora represiva de la experiencia.[123]

Sí, porque hay un sentido en el que es posible decir que la razón se ha construido a sí misma como razón descarnada, con la consecuente reducción del cuerpo a los confines de la opacidad de la carne. Y puesto que la danza rechaza la dualidad conflictiva entre lo material y lo inmaterial, y puesto que no vive el cuerpo como antagonista del alma, la danza, con la simplicidad de su gesto, disuelve el *rasgo disyuntivo* con el que procede la razón y opone lo verdadero a lo falso, el bien al mal, lo positivo a lo negativo, lo alto a lo bajo, para llamar a ese orden *simbólico* (en la acepción griega *synbállein*, que significa «poner juntos») del que provenimos y que aún nos habita como fondo abisal en el que la conciencia intenta proyectar su pálida luz.

En la danza, de hecho, el cuerpo encarna las producciones del sentido simbólico para confirmarlas en el ritmo ritual o para disolverlas en el frenesí orgiástico. Esto es posible porque en la danza el cuerpo abandona los gestos habituales que tienen en el mundo su ámbito de aplicación para producirse en secuencias gestuales sin intencionalidad y sin destino que, en su ritmo y en su movimiento, producen un espacio y un tiempo absolutamente nuevos, porque no tienen límites ni constricciones.

Al perder la adherencia a las cosas del mundo, en la danza cada gesto se convierte en polisémico, y es precisamente por esta polisemia que el cuerpo puede reciclar símbolos, puede confundirlos o incluso suprimirlos. Liberándose en la pura gestualidad no intencionada, el cuerpo de quien danza describe un mundo que está más allá de todos los códigos y de todas las relativas inscripciones, porque en la danza el único signo visible es aquel en el que el cuerpo se inscribe a sí mismo entre la tierra y el cielo.

En este sentido, los jóvenes ven en la danza un medio para escapar de la seriedad de los códigos que los amenazan. De hecho, al deslizarse unos sobre otros, en la danza los movimientos del cuerpo no se dejan identificar y, por lo tanto, tampoco se dejan analizar, porque ya se ha danzado. Por la rapidez de los movimientos, la danza elimina de golpe las figuras recién construidas, continua creación y destrucción del mundo, composición de lo máximamente distante y, por lo tanto, abolición de los significados construidos en esta distancia. Parodia de todo sistema, la danza disuelve todos los sentidos que quieren proponerse a sí mismos como sentidos definitivos. Ligereza del cuerpo que restaura la ligereza de los símbolos, fluctuación que juega con la gravedad de los códigos y con el rigor de sus inscripciones.[124]

Si en el lenguaje sistémico de los códigos el cuerpo se deja expresar por la *racionalidad*, en el lenguaje simbólico y en la excedencia semántica fluctuante que lo

connota el cuerpo expresa su *emocionalidad*, aquello que lo mueve. Al no ser sistémica, la emocionalidad nunca podrá constituirse en el lenguaje. Superada por los signos y por los significados, la emocionalidad no tiene otra posibilidad de expresión, excepto en el excedente semántico que se desliza hasta los límites de los códigos. Esta es la razón por la cual, cuanto más racionales se vuelven las sociedades, más suprimen el lenguaje simbólico, y eliminan cada vez más espacio para las manifestaciones emocionales que tienen sus raíces en el cuerpo.

Sin embargo, no es la racionalidad, sino el fenómeno emocional, lo que hace que los códigos cobren vida. De hecho, un sistema de signos no es suficiente para que haya sentido. El sentido siempre tiene un referente emocional, que también puede ser el miedo a la descodificación parcial o total. El lenguaje primitivo, que utiliza metáforas orgánicas para expresar emociones, habla del corazón, del estómago, del hígado, de los riñones y en general de los órganos corporales como de la sede de las reacciones emocionales, y luego transfiere estos órganos fuera de sí para nombrar las cosas del mundo; por eso la casa tiene una «cara», el jarrón, una «barriga» y la aldea, una «frente».

Con esto, el cuerpo y sus partes no se convierten en el referente o en el código de todos los códigos, sino en aquello que traduce un código en otro, un sentimiento en un órgano, un órgano en una cosa del mundo. La danza es el símbolo vivo de esta continua e ininterrumpida traducción, y es a partir de aquí cuando podemos comenzar a entender ese fragmento gnóstico que dice: «Quien no baila no sabe lo que pasa».[125]

12.
El secreto de la juventud.
Por un despertar de la simbología juvenil

> No. La vida no me ha decepcionado. De año en año la encuentro cada vez más rica, más deseable y más misteriosa —a partir de aquel día que vino a mí el gran libertador, aquel pensamiento de que la vida podría ser un experimento de aquellos que están dispuestos al conocimiento— y no una obligación, no una fatalidad, no una fe. […] *La vida como un medio de conocimiento*. Con este principio en el corazón no solo se puede *vivir valerosamente*, sino también *reír con alegría*.
>
> F. NIETZSCHE,
> *La gaya ciencia* (1882), § 324

Tal vez una manera de superar el nihilismo, al menos en sus catastróficas consecuencias juveniles, es despertar y consentir a los jóvenes que revelen su secreto, a menudo desconocido para ellos mismos. Esta es la propuesta de Maurizio Mancuso,[126] cuya investigación se desvía sin vacilación de todos los estudios que las ciencias humanas han dedicado al mundo de los jóvenes, sin comprender la simbología que lo promueve, a pesar de que la literatura, la filosofía, el cine y la publicidad nunca han dejado de señalarlo. Esta simbología está custodiada y mantenida en secreto en su corazón, ahora silencioso ahora tumultuoso, de cuya fuerza, tal vez, hemos privado a nuestros jóvenes, despuntando aquellas que el Salmo 127 define como «flechas»: «Como flechas en la mano de un héroe son los hijos de la juventud».[127]

Para redescubrir esta simbología es necesario distanciarse de la *mirada psicológica*, que considera a la juventud como una edad en el medio, en la que ya no se es niño, pero aún no se es adulto y, por tanto, es una edad agotadora, difícil, una fuente de sufrimiento y de ansiedad, una edad de tránsito, una edad inadecuada. Y también es necesario

distanciarse del *punto de vista sociológico*, que apunta la mirada a la desviación (a los drogadictos, a los violentos, a los vagos), versión científica de las inquietudes de los padres, que se alimentan del miedo al futuro sin ni siquiera la sospecha de que tal vez la desviación no es más que la frustración de la simbología que anima a la juventud.

Es como si la mirada senil de la cultura occidental ya no tuviera ojos para la condición juvenil, que podría dar lugar a una renovación, y por eso la deja a los márgenes del propio avance y la aparca en espacios vacíos y privados de perspectivas, sin dejarse siquiera rozar por la duda de que tal vez el síntoma del fin de una civilización no se deba cargar tanto a los imparables procesos de migración o a las acciones desesperadas de los terroristas, como a no haber dado significado e identidad a su generación más joven y, por lo tanto, haber desperdiciado la máxima fuerza biológica y creativa de la que dispone una sociedad.

El secreto de la juventud, tal vez más conocido por los investigadores de mercado que por los sociólogos, los psicólogos, los educadores y los padres mismos, debe ser reconocido y devuelto a los jóvenes, que, de hecho, lo viven un poco a ciegas, porque ha sido suprimido del mapa, y debe ser rastreado, recomponiendo las piezas a menudo no codificables de los comportamientos juveniles.

En el secreto de la juventud, la primera figura que rastreamos es la *expansión*. Los antiguos griegos ya advirtieron que la vida no es eterna, sino breve, y, debido precisamente a esa brevedad, debe experimentarse en toda su capacidad de expansión.[128] Expansión quiere decir *plenitud*, aquella plenitud cantada por Africa Unite: «Hay noches en que los labios se queman en la sal, esas noches para hacer el amor hasta que duela».[129]

Expansión significa *poder*, que se expresa en el espíritu animal del joven que desafía románticamente a los elementos, pura inmersión en la vida que osa la temeridad. Expansión significa *aceleración de la vida*, que detesta la repetición y viene a acentuar la experiencia, hasta el «desastre», que, según nos recuerda Steiner, «es una lluvia de estrellas sobre la humanidad».[130]

Y también *coralidad juvenil*, bien expresada por aquella canción de los Beatles: «Yo soy él y tú eres yo y todos somos a la vez».[131] Sentimiento de pertenencia a una comunidad naciente, sentimiento de haber nacido con el mundo, de estar entre los jóvenes antes incluso que en el mundo. Asombro encantado del *reconocimiento*, del que nace la propia identidad, no a través de un proceso de interiorización, sino, como dice el

poeta español Aleixandre, a través de «miles de corazones que hacen un único corazón que te lleva»[132] a entonar, diría Apollinaire, «la canción de todo el amor del mundo».[133]

A la zona mítica de la juventud, además de la expansión, por la que Nietzsche escribe: «El joven es empujado salvajemente a la existencia»,[134] en aquella hermosa continuidad de esperanza que, en palabras de Conrad, «no conoce pausa ni introspección»,[135] también pertenece la figura de la *ausencia*, que no es carencia, sino tensión exploratoria, dinámica, imaginativa, fantástica. Si la expansión es la adhesión incondicional a la plenitud de la vida, la sensación de que lo real, como dice Musil, «no agota todo lo posible»,[136] empuja a los jóvenes hacia esos universos alternativos a la realidad, porque, antes de ser real, la vida debe ser imaginada.

Es la forma de la *pasión* que, decía Stendhal, «no es ciega, sino visionaria»[137] y, por lo tanto, «toma el viento de lo eventual» (Breton),[138] «como el mar, que es siempre algo que recomienza» (Sartre),[139] porque todo joven, como el *Tonio Kröger*, de Thomas Mann, «es llevado por un millar de modos de existencia».[140]

La pasión por la ausencia inventa el *juego*, como ese moverse de un lado a otro para evitar ser succionado por la monótona repetición de lo real inventa la *utopía* para crear espacio para una idea y, con la luz del ideal, iluminar el espesor opaco de lo real. La utopía juvenil no es necesariamente una fuga en el sueño ni tampoco, en el otro extremo, una densa consistencia ideológica, sino un pensar con el corazón que lleva al pensamiento una corriente de calor porque, recuerda Dostoievski, en el joven «la lógica siempre va unida a un violento sentimiento que se apodera de todo el ser»[141] y conduce a «socavar la mediocridad de la vida cotidiana y a hacer volar la cometa en el prado» (Brizzi)[142] porque la utopía, como escribe Beck, «invoca a la imaginación como solución».[143]

Es el *viaje*, que para Elias Canetti es la metáfora del «deseo juvenil de cruzar todas las fronteras».[144] «Adónde vamos —se lee en Kerouac—, no lo sé, pero tenemos que ir.»[145] «Incluso al otro lado de la vida», dice Céline,[146] como los niños, que, para descubrirlos, miran los objetos que reciben de regalo también por detrás, también por el otro lado. Viajar, quizá o sobre todo sin una meta, para los jóvenes significa absorber rostros, palabras, muchedumbres, tragarse el universo para no morir de aburrimiento.

Y luego, al lado de la utopía, el *reto* de ponerse a prueba a sí mismos, para hacer nuevos intentos, para comentar, lanzando un desafío, el mundo que están heredando antes de que se les den las consignas. En todo desafío juvenil hay siempre un gesto

ulterior, una especia de excursión simbólica, en la que brilla el deseo de buscar a tientas algo diferente, algo mejor que lo que se está a punto de recibir. «¿Un abismo a mi disposición? Gracias por la oportunidad», escribe Paul Claudel.[147]

Y, más allá de la plenitud expansiva y de la ausencia que promueve la investigación, al secreto de la juventud pertenece la *transformación*, la misión creativa del cambio que Paul Valéry describe como un «ir sin dioses hacia a la divinidad.»[148] Es en la transformación, de hecho, en la que el joven valora a sus maestros, si es que los ha tenido alguna vez, porque el pasado es el impulso del futuro.

En medio está la figura de la *reapropiación* de cuanto, en el impulso de la vida, se ha depositado en el subsuelo del alma, pero no se ha extinguido. La reapropiación juvenil se da sin un vuelco. «Me engañasteis de nuevo», se lee en *La carta a una profesora* de la Scuola Barbiana de don Lorenzo Milani. «Pero yo seré maestro y haré la escuela mejor que vosotros».[149]

La inflexión no es una disolución pantoclástica, no es una puesta a cero, sino que, como dice el joven protagonista de *Padres e hijos*, es «despejar el espacio»,[150] rechazando «las sonrisas con el corazón doblado» (G. Corso),[151] rebelarse contra la moral quietista que «enseña a la gente a aceptar las calamidades de la vida», como dicen en la película *La costa de los mosquitos*.[152]

La inflexión alude a la *reconstrucción*, que no consiste en hacer ganar lo contrario de aquello que se ha sido, porque, como nos recuerda Breton, «atacar la moral es otra forma de rendirle homenaje»,[153] sino que consiste en tomar conciencia de que, como escribe Benjamin, «todos los días usamos fuerzas inmensas, como los durmientes. Aquello que hacemos y pensamos está lleno del ser de los padres y de los antepasados».[154]

Después de la vehemencia expansiva, después de vagabundear en la ausencia, después de la pasión que transforma, los jóvenes miran en sus propios corazones y se revelan a sí mismos. La *revelación de sí mismo a sí mismo*, que acompaña a la identificación, es la última constelación del mito de la juventud cuando, como escribe Yeats, «se escruta dentro del corazón, porque es allí donde crece el árbol sagrado».[155]

Es entonces cuando comienza a declinarse el «pronombre reflexivo» (Kierkegaard)[156] con el deseo de ir más allá del umbral, hasta su centro. El ego busca un hogar, pero lo encuentra al aire libre, porque el ego no es una construcción, sino un descubrimiento hecho posible gracias a una danza que «danza hacia la propia definición» (Rukeyser),[157] que es además la que Hölderlin llama «la gran hora».[158]

Precisamente porque se ha «roto la propia fatalidad» (Artaud)[159] uno puede poner a prueba la propia *vida*. No en el sentido, como se suele decir, de que los jóvenes representan el futuro porque algún día se convertirán en adultos. Ni mucho menos. Su edad no es un *tránsito*. El futuro ya está bien descrito en el presente juvenil, que, aunque pueda parecer aberrante, es solo porque nosotros, los adultos, consignados a nuestra resignación, cuando no al llamado «sano realismo», hemos degradado el secreto de la juventud, que es aquel dispositivo simbólico en el que ya están bien escritas y descritas las figuras del futuro, que solo nuestra pereza mental y emocional nos impide captar.

Índice de obras citadas

Agustín, san, *De vera religione* (389-391). [Trad. cast.: *Obras completas*, Madrid, Federación Agustiniana Española.]

— *Enarrationes in psalmos* (392), en *Corpus Christianorum Latinorum*, Turnhout, 1954, vol. 39.

Aleixandre, V., *Il poeta canta per tutti* (1954), en *Poesia spagnola del Novecento*, Parma, Guanda, 1961. [Trad. cast.: *El poeta canta por todos*, Málaga, Fundación Málaga, 2007.]

Amato, G., «Il terrorismo non è estirpato», *La Repubblica*, 28 de mayo de 2007.

Ambrosio de Milán, *De virginitate*, en J. P. Migne, *Patrologia latina* (1845-1855), vol. XVI, en *Patrologiæ cursus completus*, París, 1845-1866.

Anders, G., *Die Antiquiertheit des Menschen*, I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980).

Andreella, F., *Il corpo sospeso*, Venecia, Il Cardo, 1994.

Apollinaire, G., *Calligrammes* (1913-1918). [Trad. cast.: *Caligramas*, Madrid, Cátedra, 2007.]

Aristóteles, *Metafisica*, *Etica a Nicomaco*, *Poetica*, *Retorica*, en *Opere*, Bari, Laterza, 1973. [Trad. cast.: *Metafísica*, *Ética a Nicómaco*, *Poética*, *Retórica*, en *Obras completas*, Barcelona, Gredos, 2011.]

Artaud, A., *Sul suicidio* (1945), en *Poesia francese del Novecento*, Milán, Bompiani, 1996.

Balint, M., *Primary Love and Psychoanalytic Technique* (1952). [Trad. cast.: *Amor primario y técnica psicoanalítica*, Barcelona, Payot, 2001.]

Baudrillard, J., *L'échange symbolique et la mort* (1976). [Trad. cast.: *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1980.]

— *L'esprit du terrorisme* (2002).

Beck, J., *Dieci canti per affrontare la rivoluzione*, en *L'altra America negli anni sessanta*, Roma, Arcana Editrice, 1993.
Benasayag, M., y Schmit, G., *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale* (2003). [Trad. cast.: *Las pasiones tristes*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.]
Benjamin, W., *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Turín, Einaudi, 1982. [Trad. cast.: *Metafísica de la juventud*, Barcelona, Paidós, 1993.]
Berman, A. L., y Jobes, D. A., *Adolescent Suicide. Assessment and Intervention*, Washington, American Psychological Association, 1991.
Biblia Sacra editio Monacorum Abbatiæ Pont. Sancti Hieronymi in Urbe OSB, Casale Monferrato, Marietti, 1959. [Trad. cast.: *La Torá*, Barcelona, Martínez Roca, 1999.]
Blask, F., *Ich will spass* (1996).
Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1959). [Trad. cast.: *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2007.]
Borgna, E., *L'attesa e la speranza*, Milán, Feltrinelli, 2005.
Breton, A., *L'anthologie de l'humour noir* (1943). [Trad. cast.: *Antología del humor negro*, Barcelona, Anagrama, 2006.]
Brizzi, E., *Jack Frusciante è uscito dal gruppo*, Massa, Transeuropa, 1994. [Trad. cast.: *Jack Frusciante ha dejado el grupo*, Barcelona, Anagrama, 1997.]
Cancrini, L., *Dialoghi con il figlio*, Roma, Editori Riuniti, 1987.
Canetti, E., *Die Provinz der Menschen. Aufzeichnungen* (1942-1972, 1973). [Trad. cast.: *La provincia del hombre*, Barcelona, Taurus, 1986.]
Céline, L.-F., *Voyage au bout de la nuit* (1932). [Trad. cast.: *Viaje al final de la noche*, Barcelona, Edhasa, 2007.]
Claudel, P., *Ballata* (1915), en *Poesia francese del Novecento*, Milán, Bompiani, 1985.
Conrad, J., *The Shadow Line* (1917). [Trad. cast.: *La línea de sombra*, Barcelona, Laertes, 1996.]
Corso, G., *Variazione su una generazione*, en *Battuti & Beati*, Turín, Einaudi, 1996.
Dostoievski, F., *Podrostok* (1876). [Trad. cast.: *El adolescente*, Barcelona, Juventud, 2011.]
Ehrenberg, A., *La fatigue d'être soi. Dépression et société* (1998). [Trad. cast.: *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2012.]
Foscolo, U., *Dei Sepolcri*, Brescia, Bettoni, 1807.

Foucault, M., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963). [Trad. cast.: *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica,* México, Siglo XXI, 2007.]
— *Écrits* (1971-1977). [Trad. cast.: *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2013.]
Francisco de Sales, *Introduction à la vie dévote* (1609). [Trad. cast.: *Introducción a la vida devota*, Madrid, Palabra, 1980.]
Freud, S., «Über Coca» (1884). [Trad. cast.: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.]
— «Beitrag zur Kenntniss der Cocawirkung» (1885). [Trad. cast.: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.]
— «Über die Allgemeinwirkung des Cocaïns» (1885). [Trad. cast.: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.]
— «Bemerkungen über Cocaïnsucht und Cocaïnfurcht» (1887). [Trad. cast.: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.]
— *Zur Einleitung der Selbstmord-Diskussion. Schlusswort* (1910). [Trad. cast.: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.]
— *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916). [Trad. cast.: *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]
— *Jenseits des Lustprinzips* (1920). [Trad. cast.: *Más allá del principio del placer*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2016.]
— *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921). [Trad. cast.: *Psicoanálisis de las masas y análisis del yo*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2017.]
— *Das ökonomische Problem des Masochismus* (1924). [Trad. cast.: *El problema económico del masoquismo*, en *Obras completas*, México, Amorrortu Editores, 1996.]
— *Das Unglück in der Kultur* (1929). [Trad. cast.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.]
— *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932). [Trad. cast.: *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]
Galimberti, U., *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers* (1975-1984), Milán, Feltrinelli, 2005.
— *Psichiatria e fenomenologia* (1979), Milán, Feltrinelli, 2006.
— *Il corpo* (1983), Milán, Feltrinelli, 2002.

— *La terra senza il male. Jung dall'inconscio al simbolo* (1984), Milán, Feltrinelli, 2001.

— *Gli equivoci dell'anima* (1987), Milán, Feltrinelli, 2001.

— *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milán, Feltrinelli, 1999.

— *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Milán, Feltrinelli, 2005.

Gardner, H., *The Unschooled Mind. How Children Think and how Schools Should Teach* (1991). [Trad. cast.: *La mente no escolarizada: cómo piensan los niños y cómo deberían enseñar las escuelas*, Barcelona, Paidós, 2013.]

Goethe, J. W., *Wilhelm Meister Lehrjahre* (1807-1829). [Trad. cast.: *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Madrid, Cátedra, 2000.]

— *Faust* (1831). [Trad. cast.: *Fausto*, Madrid, Cátedra, 2005.]

Goleman, D., *Emotional Intelligence* (1995). [Trad. cast.: *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 1996.]

Gorgias, *Del non essere o della natura*, en Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966). [Trad. cast.: *De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios*, Barcelona, Anthropos, 2016.]

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (1807). [Trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.]

Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927). [Tras. cast.: *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.]

— *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953). [Trad. cast.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2015.]

— *Nietzsche* (1936-1946, 1961). [Trad. cast.: *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2013.]

— *Das Ding* (1950). [Trad. cast.: «La cosa», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2014.]

— *Zur Seinsfrage* (1955). [Trad. cast.: *Sobre la cuestión del ser*, Cuadernos de Occidente, 1958.]

Hölderlin, F., *Hyperion oder der Eremit im Griechenland* (1797-1799). [Trad. cast.: *Hiperión o El eremita en Grecia*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1998.]

Inno della perla, extraído de los *Atti di Tomaso*, en L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Turín, Utet, 1971, vol. II.

Jankélévitch, V., *Philosophie première*, París, PUF, 1954.

Jeanneau, A., *Les risques d'une époque ou le narcissisme du dehors*, París, PUF, 1986.

Juan Crisóstomo, *De diabolo temptatore*, en J. P. Migne, *Patrologia græca* (1857-1866), vol. LVIII, en *Patrologiæ cursus completus*, París, 1845-1866.

Jung, C. G., *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst* (1951). [Trad. cast.: *Aion. Contribución a los simbolismos del sí-mismo*, Barcelona, Paidós, 1999.]

Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). [Trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.]

Kerouac, J., *On the Road* (1957). [Trad. cast.: *En el camino*, Barcelona, Anagrama, 1991.]

Khantzian, E., «The Self-Medication Hypothesis of Addictive Disorders: Focus on Heroin and Cocaine Dependence», *The American Journal of Psychiatry*, n.º 142, 11 de noviembre de 1985.

Kierkegaard, S., *Joannes Climacus* (1841), en *Papirer*, ed. de N. Thulstrup, Conpenhague, 1968-1970, vol. IV. [Trad. cast.: *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*, Barcelona, Alba Editorial, 2008.]

— *Enten-Eller (Aut-Aut)* (1843). [Trad. cast.: *O lo uno o lo otro*, Madrid, Trotta, 2007.]

Koch, J. A., *Die psychopathischen Minderwerigkeiten*, Ravensburg, Maier, 1891.

Krafft-Ebing, R. von, *Psychopathia sexualis* (1886). [Trad. cast.: *Las psicopatías sexuales*, Barcelona, Sagitario, 1970.]

Kramer, P., *Listening to Prozac: A Psychiatrist Explores Antidepressant Drugs and the Remaking of the Self*, Nueva York, Penguin Books, 1993. [Trad. cast.: *Escuchando al Prozac*, Barcelona, Seix Barral, 1994.]

Lacan, J., *La direction de la cure et les principes de son pouvoir* (1961). [Trad. cast.: *La dirección de la cura*, México, Siglo XXI, 2005.]

Lodoli, M., «Il silenzio dei miei studenti che non sanno più ragionare», *La Repubblica*, 4 de octubre de 2002.

Lombroso, C., *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza e alle discipline carcerarie*, Milán, Hoepli, 1876.

Mancuso, M. S., *Le frecce dell'eroe. Le figure mitiche della giovinezza da Dioniso alla pubblicità dei jeans*, Milán, Franco Angeli, 2005.

Mann, T., *Tonio Kröger* (1903). [Trad. cast.: *Tonio Kröger*, en *Cuentos completos*, Barcelona, Edhasa, 2010.]

Margaron, H., *Le stagioni degli dèi. Storia medica e sociale delle droghe*, Milán, Raffaello Cortina, 2001.

Musil, R., *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930-1942). [Trad. cast.: *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 2015.]

Naipaul, V. S., *A Bend in the River* (1979). [Trad. cast.: *Un recodo en el río*, Barcelona, Debolsillo, 2017.]

Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872). [Trad. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Valdemar, 2012.]

— *Die fröhliche Wissenschaft* (1882). [Trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2001.]

— *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885) [Trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]

— *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. [Trad. cast.: *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos, 2008.]

— *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887). [Trad. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]

— *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*. [Trad. cast.: *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos, 2008.]

— *Nachgelassene Fragmente 1888-1889*. [Trad. cast.: *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos, 2008.]

— *Götzendämmerung, oder Wie man mit Hammer philosophiert* (1889). [Trad. cast.: *El ocaso de los ídolos*, Barcelona, Tusquets Editores, 1998.]

— *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1889). [Trad. cast.: *El anticristo, maldición sobre el cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.]

Noica, C., *Şase maledii ale spiritului contemporan* (1978). [Trad. cast.: *Seis enfermedades del espíritu contemporáneo*, Barcelona, Herder, 2009.]

Oliverio Ferraris, A., *La forza d'animo*, Milán, Rizzoli, 2003.

Pablo de Tarso, *Prima Lettera ai Corinti*, en Biblia Sacra, *op. cit.* [Trad. cast.: *Primera carta a los Corintios*, en Sagrada Biblia, *op. cit.*]

Pascal, B., *Pensées* (1657-1662, primera edición de 1670). [Trad. cast.: *Pensamientos*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.]

Pasolini, P. P., *Ragazzi di vita*, Milán, Garzanti, 1955. [Trad. cast.: *Chavales del arroyo*, Madrid, Nórdica, 2008.]

Pistolini, S., *Gli sprecati. I turbamenti della nuova gioventù*, Milán, Feltrinelli, 1995.

Platón, *Filebo, Fedro, Gorgia, Repubblica, Leggi*, en *Tutti gli scritti*, Milán, Rusconi, 1991. [Trad. cast.: *Obras completas*, Barcelona, Aguilar, 1993.]

Rossanda, R., «Emergenza: soluzione politica o amnistía», *Il manifesto*, 16 de noviembre de 1983.

Rukeyser, M., *Addormentata e desta* (1943), en *Poesia americana del Novecento*, Parma, Guanda, 1963.

Saint-Exupéry, A. de, *Le petit prince* (1941). [Trad. cast.: *El principito*, Barcelona, Salamandra, 2008.]

Sartre, J.-P., *L'être et le néant* (1943). [Trad. cast.: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2016.]

— *Situations I, II, III, IV* (1947). [Trad. cast.: *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada, 2003.]

Saunders, N., *Ecstasy and the Dance Culture* (1995).

Scalfari, E., *Alla ricerca della morale perduta*, Milán, Rizzoli, 1995.

Scheler, M., *Über Scham und Shamgefuhl* (1933, edición póstuma). [Trad. cast.: *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Salamanca, Sígueme, 2004.]

Schneider, K., *Die psychopathischen Persönlichkeiten*, Viena, Deutliche, 1950.

Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa* (1967), Florencia, Libreria Editrice Fiorentina, 1996.

Séneca, L. A., *Ad Lucilium de providentia*. [Trad. cast.: *Obras completas*, Barcelona, Aguilar, 1943.]

Severino, E., *Il parricidio mancato*, Milán, Adelphi, 1985.

Sini, C., *L'incanto del ritmo*, Milán, Tranchida, 1993.

Sissa, G., *Le plaisir et le mal. Philosophie de la drogue* (1997). [Trad. cast.: *El placer y el mal*. *Filosofía de la droga*, Buenos Aires, Manantial, 1998.]

Spinoza, B., *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1665, edición póstuma de 1677). [Trad. cast.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]

Starnone, D., *Solo se interrogato. Appunti sulla maleducazione di un insegnante volenteroso*, Milán, Feltrinelli, 1995.

Steiner, G., *After Babel* (1975). [Trad. cast.: *Después de Babel*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.]

Stendhal, *De l'amour* (1822). [Trad. cast.: *Del amor*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]

Szasz, T., *Cerimonial Chemistry* (1974). [Trad. cast.: *Drogas y ritual: la persecución ritual de drogas, adictos e inductores*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.]

Tesauro, E., *Il cannocchiale aristotelico, o sia, l'idea dell'arguta e ingeniosa elocutione, che serve a tutta l'Arte oratoria, lapidaria, et simbolica* (1663), ed. en Venecia en 1678.

Testoni, I., *Psicologia del nichilismo. La tossicodipendenza come rimedio*, Milán, Franco Angeli, 1997.

Tonini, E., declaración publicada en *La Repubblica*, el 14 de julio de 2000.

Trevi, M., *Ombra: metafora e simbolo* (1982), en *Metafore del simbolo*, Milán, Raffaello Cortina, 1986. [Trad. cast.: *Metáforas del símbolo*, Barcelona, Anthropos, 1996.]

Turguéniev, I. S., *Orty i deti* (1862). [Trad. cast.: *Padres e hijos*, Barcelona, Alba Editorial, 2016.]

Vachss, A., *Blue Belle*, Milán, Mondadori, 1993. [Trad. cast.: *Blue Belle*, Barcelona, Ediciones B, 1990.]

Valéry, P., *Cantico delle colonne* (1915), en *Poesia francese del Novecento*, Milán, Bompiani, 1985. [Trad. cast.: *Cantos*, Barcelona, La Página Ediciones, 2013.]

Veda mantramañjari (ed. de Raimón Pannikar), Milán, Rizzoli, 2001.

Vidyaranya, *La liberazione in vita (Jivanmuktiviveka)*, Milán, Adelphi, 1995. [Trad. cast.: *Tratado vedanta sobre la liberación en vida*, Madrid, Sanz y Torres, 2017.]

Volpi, F., *Il nichilismo*, Bari, Laterza, 2004. [Trad. cast.: *El nihilismo*, Madrid, Siruela, 2012.]

Welsh, I., *Trainspotting* (1993). [Trad. cast.: *Trainspotting*, Anagrama, 1999.]

Yeats, W. B., *The Two Trees* (1893). [Trad. cast.: *Los dos árboles*, en *Poesía reunida*, Valencia, Pre-Textos, 2010.]

Zoja, L., *Nascere non basta. Iniziazione e tossicodipendenza*, Milán, Raffaello Cortina, 1985.

Índice de autores

Notas

1. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. [Trad. cast.: *Fragmentos póstumos 1885-1887*, Madrid, Tecnos, 2008.]

2. Gorgias, *Del non essere o della natura*, en Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966). [Trad. cast.: *De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios*, Barcelona, Anthropos, 2016.]

3. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953). [Trad. cast.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2015.]

4. F. Volpi, *Il nichilismo*, Bari, Laterza, 2004, pp. 175-176. [Trad. cast.: *El nihilismo*, Madrid, Siruela, 2012.]

5. Para una mayor profundización sobre este tema, véase: U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milán, Feltrinelli, 1999, capítulo 54: «Il totalitarismo della tecnica e l'implosione del senso».

6. Véase a este respecto: U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung dall'inconscio al simbolo* (1984), Milán, Feltrinelli, 2001, capítulo 11: «La metafora gnostica».

7. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885). [Trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]

8. Véase a este respecto: U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers* (1975-1984), Milán, Feltrinelli, 2005, y, en particular, la parte XIII: «L'essenza del nichilismo e il senso del tramonto».

9. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*. [Trad. cast.: *Fragmentos póstumos 1887-1888*, Madrid, Tecnos, 2008.]

10. M. Heidegger, *Nietzsche* (1936-1946, 1961). [Trad. cast.: *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2013.]

11. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, *op. cit.*, fr. 11 (119), p. 266. [Trad. cast.: *Fragmentos póstumos 1887-1888*, Madrid, Tecnos, 2008.]

12. Véase a este respecto: U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica, op. cit.*, y, en particular, la parte VI: «Sociologia della tecnica: le grandi ideazioni», y la parte VII: «Antropologia della tecnica: i segni del futuro».

13. C. Noica, *Şase maledii ale spiritului contemporan* (1978). [Trad. cast.: *Seis enfermedades del espíritu contemporáneo*, Barcelona, Herder, 2009.]

14. Benasayag, M., y G. Schmit, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale* (2003). [Trad. cast.: *Las pasiones tristes*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.]

15. M. Heidegger, *Das Ding* (1950). [Trad. cast.: «La cosa», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2014.]

16. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882). [Trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2001.]

17. Para más información sobre este tema, véase: U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima* (1987), Milán, Feltrinelli, 2001, capítulo 14: «L'anima e le figure del tempo».

18. S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932). [Trad. cast.: *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]

19. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872). [Trad. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Valdemar, 2012.]

20. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1665, edición póstuma de 1677). [Trad. cast.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]

21. H. Gardner, *The Unschooled Mind. How Children Think and how Schools Should Teach* (1991). [Trad. cast.: *La mente no escolarizada: cómo piensan los niños y cómo deberían enseñar las escuelas*, Barcelona, Paidós, 2013.]

22. Aristóteles, *Poetica*, en *Opere*, Bari, Laterza, 1973. [Trad. cast.: *Poética*, Barcelona, Icaria, 2011.]

23. Aristóteles, *Metafisica*, en *Opere*, *op. cit.*, Libro I. [Trad. cast.: *Metafísica*, Barcelona, Gredos, 2011.]

24. Pablo de Tarso, *Primera carta a los Corintios*, 13.

25. L. Cancrini, *Dialoghi con il figlio*, Roma, Editori Riuniti, 1987, p. 68.

26. D. Starnone, *Solo se interrogato. Appunti sulla maleducazione di un insegnante volenteroso*, Milán, Feltrinelli, 1995, p. 7.

27. Aristóteles, *Retórica*, Libro II, 1378 a.

28. M. Balint, *Primary Love and Psychoanalytic Technique* (1952). [Trad. cast.: *Amor primario y técnica psicoanalítica*, Barcelona, Payot, 2001.]

29. D. Goleman, *Emotional Intelligence* (1995). [Trad. cast.: *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 1996.]

30. E. Scalfari, *Alla ricerca della morale perduta*, Milán, Rizzoli, 1995.

31. D. Goleman, *op. cit.*, pp. 14-15.

32. B. Pascal, *Pensées* (1657-1662, primera edición de 1670). [Trad. cast.: *Pensamientos*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.]

33. Génesis, 3,1.

34. A. Oliverio Ferraris, *La forza d'animo*, Milán, Rizzoli, 2003.

35. Platón, *Repubblica*, Libro IV, 440 b-440 e. [Trad. cast.: *La república*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.]

36. Para una profundización de este tema, véase: C. G. Jung, *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst* (1951). [Trad. cast.: *Aion. Contribución a los simbolismos del sí-mismo*, Barcelona, Paidós, 1999.] Véase también el gran ensayo de M. Trevi, *Ombra: metafora e simbolo* (1982), en *Metafore del simbolo*, Milán, Raffaello Cortina, 1986. [Trad. cast.: *Metáforas del símbolo*, Barcelona, Anthropos, 1996.]

37. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1888-1889*. [Trad. cast.: *Fragmentos póstumos 1888-1889*, Madrid, Tecnos, 2008.]

38. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1884). [Trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]

39. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Libro III: «I sette sigilli», p. 281: «Se in me è quella voglia di cercare che spinge le vele verso terre non ancora scoperte, se nel mio piacere è un piacere di navigante: se mai gridai giubilante: "la costa scomparve" – ecco anche la mia ultima catena è caduta – il senza-fine mugghia intorno a me, laggiù lontano splende per me lo spazio e il tempo, orsù! coraggio! vecchio cuore!». [Si en mí albergo ese deseo de encontrar que impulsa las velas hacia tierras todavía no descubiertas, si en mi placer está el placer del navegante: si alguna vez grité con júbilo: "la costa desaparece" —mi última cadena ha caído— el sinfín ruge a mi alrededor, a lo lejos resplandece para mí el espacio y el tiempo. ¡Vamos, ánimo, viejo corazón!]

40. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, 1943. [Trad. cast.: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2016.]

41. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882). [Trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2001.]

42. San Agustín, *De vera religione* (389-391), XXXIX, 72. El texto completo dice: «No vayas fuera de ti, vuelve a ti mismo. La verdad habita en el hombre interior. Y si descubrieras que tu naturaleza es mutable, trasciéndete incluso a ti mismo» (*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et te ipsum*).

43. E. Tonini, declaración publicada en *La Repubblica*, el 14 de julio de 2000.

44. G. Sissa, *Le plaisir et le mal. Philosophie de la drogue* (1997). [Trad. cast.: *El placer y el mal. Filosofía de la droga*, Buenos Aires, Manantial, 1998.] A este título se refieren todas las citas del apartado El nihilismo subyacente a la droga.

45. Platón, *Gorgias*, 493 ac.

46. Ibíd., 493 e-494 b.

47. «Bucarsi». *(N. del t.)*

48. Platón, *Fedro*, 254 ab.

49. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807). [Trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.]

50. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927). [Trad. cast.: *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.]

51. J. Lacan, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir* (1961). [Trad. cast.: *La dirección de la cura*, México, Siglo XXI, 2005.]

52. S. Freud, *Das Unglück in der Kultur* (1929). [Trad. cast.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.] Esto ya había sido anticipado por Freud en *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916) [trad. cast.: *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza Editorial, 2011]; *Jenseits des Lustprinzips* (1920) [trad. cast.: *Más allá del principio del placer*, México, Amorrortu Editores, 2016] y en *Das ökonomische Problem des Masochismus* (1924) [trad. cast.: *El problema económico del masoquismo*, en *Obras completas*, México, Amorrortu Editores, 1996.]

53. S. Freud escribió cuatro artículos sobre la cocaína, a saber: «Über Coca» (1884), «Beitrag zur Kenntniss der Cocawirkung» (1885), «Über die Allgemeinwirkung des Cocaïns» (1885) y «Bemerkungen über Cocaïnsucht und Cocaïnfurcht» (1887), traducidos al italiano respectivamente con los títulos: «Sulla coca», «Un contributo alla ricognizione della coca», «Sull'azione generale della cocaina», «Annotazioni sulla cocainomania e sulla cocainofobia», en S. Freud, *La cocaina*, Milán, Spirali/Vel, 1990. [Trad. cast.: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.]

54. S. Freud, *Das Unglück in der Kultur*. [Trad. cast.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.]

55. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro III.

56. I. Testoni, *Psicologia del nichilismo. La tossicodipendenza come rimedio*, Milán, Franco Angeli, 1997.

57. E. Khantzian, «The Self-Medication Hypothesis of Addictive Disorders: Focus on Heroin and Cocaine Dependence», *The American Journal of Psychiatry*, n.º 142, 11 de noviembre de 1985, pp. 1.259-1.264.

58. P. Kramer, *Listening to Prozac: A Psychiatrist Explores Antidepressant Drugs and the Remaking of the Self*, Nueva York, Penguin Books, 1993, p. 306. [Trad. cast.: *Escuchando al Prozac*, Barcelona, Seix Barral, 1994.]

59. Platón, *Filebo*, 46 a-50 e.

60. Platón, *Fedro*, 246 ad.

61. I. Welsh, *Trainspotting* (1993). [Trad. cast.: *Trainspotting*, Barcelona, Anagrama, 1999.]

62. N. Saunders, *Ecstasy and the Dance Culture* (1995).

63. Ibíd., p. 174.

64. Vidyaranya, *La liberazione in vita (Jivanmuktiviveka)*, Milán, Adelphi, 1995, pp. 208-209. [Trad. cast.: *Tratado vedanta sobre la liberación en vida*, Madrid, Sanz y Torres, 2017.]

65. Ibíd., pp. 210-211.

66. A. Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société* (1998). [Trad. cast.: *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2012.]

67. S. Freud, *Das Unglück in der Kultur*. [Trad. cast.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Akal, 2017.]

68. A. Jeanneau, *Les risques d'une époque ou le narcissisme du dehors*, París, PUF, 1986, p. 15.

69. V. S. Naipaul, *A Bend in the River* (1979). [Trad. cast.: *Un recodo en el río*, Barcelona, Debolsillo, 2017.]

70. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887). [Trad. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]

71. M. Foucault, *Écrits* (1971-1977). [Trad. cast.: *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 2013.]

72. Véase a este respecto: U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia* (1979), Milán, Feltrinelli, 2006, capítulo 3: «La ragione cartesiana e la grande lacerazione».

73. T. Szasz, *Cerimonial Chemistry* (1974). [Trad. cast.: *Drogas y ritual: la persecución ritual de drogas, adictos e inductores*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.]

74. L. Zoja, *Nascere non basta. Iniziazione e tossicodipendenza*, Milán, Raffaello Cortina, 1985.

75. M. Lodoli, «Il silenzio dei miei studenti che non sanno più ragionare», *La Reppublica*, 4 de octubre de 2002.

76. Nota dejada por Teri, que se suicidó a los quince años de edad, en A. L. Berman y D. A. Jobes, *Adolescent Suicide. Assessment and Intervention*, Washington, American Psychological Association, 1991.

77. S. Freud, *Zur Einleitung der Selbstmord-Diskussion. Schlusswort* (1910). [Trad. cast.: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.]

78. A. Cuva, comunicado de prensa, 21 de enero de 1997.

79. G. Amato, «Il terrorismo non è estirpato», *La Repubblica*, 28 de mayo de 2007: «Hay una planta envenenada que todavía produce un fruto venenoso, una fuerte campaña de odio contra las fuerzas del orden, identificadas por una ideologización extrema como "sirvientes del capitalismo" que hay que matar».

80. R. Rossanda, «Emergenza: soluzione politica o amnistía», *Il manifesto*, 16 de noviembre de 1983.

81. J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort* (1976). [Trad. cast.: *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1980.] Este concepto se ha retomado en *L'esprit du terrorisme* (2002).

82. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887). [Trad. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]

83. Ley italiana que prevé la reducción de las penas para aquellos que abandonen la violencia terrorista y colaboren con la justicia con pruebas decisivas para descubrir o capturar a otros terroristas, también aplicable a la mafia. *(N. del t.)*

84. S. Pistolini, *Gli sprecati. I turbamenti della nuova gioventù*, Milán, Feltrinelli, 1995, p. 11.

85. P. P. Pasolini, *Ragazzi di vita*, Milán, Garzanti, 1955. [Trad. cast.: *Chavales del arroyo*, Madrid, Nórdica, 2008.]

86. F. Blask, *Ich will spass* (1996).

87. J. A. Koch, *Die psychopathischen Minderwerigkeiten*, Ravensburg, Maier, 1891.

88. R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis* (1886). [Trad. cast.: *Las psicopatías sexuales*, Barcelona, Sagitario, 1970.]

89. K. Schneider, *Die psychopathischen Persönlichkeiten*, Viena, Deutliche, 1950.

90. C. Lombroso, *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza e alle discipline carcerarie*, Milán, Hoepli, 1876.

91. A. Vachss, *Blue Belle*, Milán, Mondadori, 1993, p. 38. [Trad. cast.: *Blue Belle*, Barcelona, Ediciones B, 1990.]

92. F. Blask, *Ich will spass*, *op. cit.*, p. 13.

93. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807). [Trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.]

94. S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921). [Trad. cast.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2017.]

95. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*. [Trad. cast.: *Fragmentos póstumos 1887-1888*, Madrid, Tecnos, 2008.]

96. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885). [Trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]

97. F. Volpi, *Il nihilismo*, Bari, Laterza, 2004, p. 178. [Trad. cast.: *El nihilismo*, Barcelona, Siruela, 2012.]

98. Véase a este respecto: U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Milán, Feltrinelli, 2005, capítulo 26: «L'etica del viandante».

99. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, *op. cit.*, Parte III: «I sette sigilli», p. 281. [Trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]

100. J. W. Goethe, *Wilhelm Meister Lehrjahre* (1807-1829). [Trad. cast.: *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Madrid, Cátedra, 2000.]

101. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). *Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1955, p. 199: «Due cose riempiono l'anima di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il *cielo stellato sopra di me* e la *legge morale in me*. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente, fuori dal mio orizzonte. Io le vedo *davanti* a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza». [Trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, México, Fondo de Cultura de Económica, 2006.] [«Dos cosas llenan el alma de admiración y veneración siempre nueva y creciente, con

mayor frecuencia y durante más tiempo la reflexión trata sobre ellas: el *cielo estrellado sobre mí* y la *ley moral dentro de mí*. No necesito buscar estas dos cosas y simplemente las imagino como si estuvieran envueltas en la oscuridad o estuvieran en lo trascendente, más allá de mi horizonte. Las veo *frente* a mí y las conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia.»]

102. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882). [Trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2001.]

103. E. Borgna, *L'attesa e la speranza*, Milán, Feltrinelli, 2005.

104. Ibíd., pp. 125-127.

105. Platón, *Repubblica*, Libro III, 399 a-e. [Trad. cast.: *Obras completas*, Barcelona, Aguilar, 1993.]

106. V. Jankélévitch, *Philosophie première*, París, PUF, 1954, p. 133.

107. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1959). [Trad. cast.: *El principio de la esperanza*, Madrid, Trotta Editorial, 2007.]

108. C. Sini, *L'incanto del ritmo*, Milán, Tranchida, 1993, p. 54.

109. F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1889). [Trad. cast.: *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.]

110. E. Severino, *Il parricidio mancato*, Milán, Adelphi, 1985, parte II: «Il grido», p. 41.

111. F. Nietzsche, *Götzendämmerung, oder Wie man mit Hammer philosophiert* (1889). [Trad. cast.: *El ocaso de los ídolos*, Barcelona, Tusquets Editores, 1998.]

112. S. Kierkegaard, *Joannes Climacus* (1841), en *Papirer*, ed. de N. Thulstrup, Copenhague, 1968-1970, vol. IV, B 117, p. 142. [Trad. cast.: *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*, Barcelona, Alba Editorial, 2008.]

113. F. Nietzsche, *Al maestrale. Canzone a ballo*, en *Die fröhliche Wissenschaft* (1882). [Trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2001.]

114. E. Tesauro, *Il cannocchiale aristotelico, o sia, l'idea dell'arguta e ingeniosa elocutione, che serve a tutta l'Arte oratoria, lapidaria, et simbolica* (1663), ed. en Venecia en 1678, p. 72.

115. Platón, *Leyes*, Libro II, 654 a.

116. Salmo 150, 4.

117. Libro segundo de Samuel, 6, 14.

118. Juan Crisóstomo, *De diabolo temptatore*, en J. P. Migne, *Patrologia graeca* (1857-1866), vol. LVIII, col. 491, en *Patrologiæ cursus completus*, París, 1845-1866.

119. Ambrosio de Milán, *De virginitate*, en J. P. Migne, *Patrologia latina* (1845-1855), vol. XVI, col. 229, en *Patrologiæ cursus completus*, *op. cit.*

120. San Agustín, *Enarrationes in psalmos*, 91, 2 (392), en *Corpus Christianorum Latinorum*, Turnhout 1954, vol. 39, p. 1.280.

121. Véase a este respecto: M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963). [Trad. cast.: *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 2007.]

122. Francisco de Sales, *Introduction à la vie dévote* (1609). [Trad. cast.: *Introducción a la vida devota*, Madrid, Palabra, 1980.]

123. F. Andreella, *Il corpo sospeso*, Venecia, Il Cardo, 1994, p. 127.

124. Véase a este respecto: U. Galimberti, *Il corpo* (1983), Milán, Feltrinelli, 2002, parte V: «Semiologia del corpo: l'ambivalenza».

125. *Inno della perla*, extraído de los *Atti di Tomaso*, en L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Turín, Utet, 1971, vol. II, p. 1.311; El *Himno de la perla*, también conocido como *Himno del alma*, *Himno de la Vestidura de Gloria*, *Canto de la Liberación*, *Canto de la perla* o *Himno del Apóstol Judas Tomás*, es un poema alegórico breve del cristianismo temprano que evoca la parábola del hijo pródigo y la parábola de la perla, conservado en dos manuscritos del apócrifo neotestamentario de los Hechos de Tomás. *(N. del t.)*

126. M. S. Mancuso, *Le frecce dell'eroe*. *Le figure mitiche della giovinezza da Dioniso alla pubblicità dei jeans*, Milán, Franco Angeli, 2005.

127. Salmo 127, 3.

128. Véase a propósito: U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Milán, Feltrinelli, 2005, capítulo 24: «La cura di sé».

129. Africa Unite, *Notti*, en *Vibra*, 2000.

130. G. Steiner, *After Babel* (1975). [Trad. cast.: *Después de Babel*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.]

131. Beatles, *I Am the Walrus*, *Northern Songs*, 1967.

132. V. Aleixandre, *El poeta canta por todos* (1954).

133. G. Apollinaire, *Calligrammes* (1913-1918). [Trad. cast.: *Caligramas*, Madrid, Cátedra, 2007.]

134. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872). [Trad. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Valdemar, 2012.]

135. J. Conrad, *The Shadow Line* (1917). [Trad. cast.: *La línea de sombra*, Barcelona, Laertes, 1996.]

136. R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930-1942). [Trad. cast.: *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 2015.]

137. Stendhal, *De l'amour* (1822). [Trad. cast.: *Del amor*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]

138. A. Breton*, L'anthologie de l'humour noir* (1943). [Trad. cast.: *Antología del humor negro*, Barcelona, Anagrama, 2006.]

139. J.-P. Sartre, *Situations I, II, III, IV* (1947). [Trad. cast.: *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada, 2003.]

140. T. Mann, *Tonio Kröger* (1903). [Trad. cast.: *Tonio Kröger*, en *Cuentos completos*, Barcelona, Edhasa, 2010.]

141. F. Dostoievski, *Podrostok* (1876). [Trad. cast.: *El adolescente*, Barcelona, Juventud, 2011.]

142. E. Brizzi, *Jack Frusciante è uscito dal gruppo*, Massa, Transeuropa, 1994, p. 62. [Trad. cast.: *Jack Frusciante ha dejado el grupo*, Barcelona, Anagrama, 1997.]

143. J. Beck, *Dieci canti per affrontare la rivoluzione*, en *L'altra America negli anni sessanta*, Roma, Arcana Editrice, 1993, vol. II, p. 77.

144. E. Canetti, *Die Provinz der Menschen*. *Aufzeichnungen* (1942-1972, 1973). [Trad. cast.: *La provincia del hombre*, Barcelona, Taurus, 1986.]

145. J. Kerouac, *On the Road* (1957). [Trad. cast.: *En el camino*, Barcelona, Anagrama, 1991.]

146. L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit* (1932). [Trad. cast.: *Viaje al final de la noche*, Barcelona, Edhasa, 2007.]

147. P. Claudel, *Ballata* (1915), *Poesia francese del Novecento*, Milán, Bompiani, 1985, p. 42.

148. P. Valéry, *Cantico delle colonne* (1915), en *Poesia francese del Novecento*, *op. cit.*, p. 108. [Trad. cast.: *Cantos*, Barcelona, La Página Ediciones, 2013.]

149. Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa* (1967), Florencia, Libreria Editrice Fiorentina, 1996, p. 48.

150. I. S. Turguéniev, *Otcy i deti* (1862). [Trad. cast.: *Padres e hijos*, Barcelona, Alba Editorial, 2016.]

151. G. Corso, *Variazione su una generazione*, en *Battuti & Beati*, Turín, Einaudi, 1996, p. 124.

152. P. Weir, *La costa de los mosquitos*, 1986.

153. A. Breton, *L'anthologie de l'humor noir* (1943). [Trad. cast.: *Antología del humor negro*, Barcelona, Anagrama, 2006.]

154. W. Benjamin, *Metafisica della gioventù*. *Scritti 1910-1918*, Turín, Einaudi, 1982, p. 66. [Trad. cast.: *Metafísica de la juventud*, Barcelona, Paidós, 1993.]

155. W. B . Yeats, *The Two Trees* (1893). [Trad. cast.: *Los dos árboles*, en *Poesía reunida*, Madrid, Pre-Textos, 2010.]

156. S. Kierkegaard, *Enten-Eller (Aut-Aut)* (1843). [Trad. cast.: *O lo uno o lo otro*, Madrid, Trotta, 2007.]

157. M. Rukeyser, *Addormentata e desta* (1943), en *Poesia americana del Novecento*, Parma, Guanda, 1963, p. 41.

158. F. Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit im Griechenland* (1797-1799). [Trad. cast.: *Hiperión o El eremita en Grecia*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1998.]

159. A. Artaud, *Sul suicidio* (1945), en *Poesia francese del Novecento*, *op. cit.*, p. 28.

Su opinión es importante.
En futuras ediciones, estaremos encantados
de recoger sus comentarios sobre este libro.

Por favor, háganoslos llegar a través de nuestra web:

www.plataformaeditorial.com

Para adquirir nuestros títulos, consulte con su librero habitual.

«Sin la cultura, y la relativa libertad que ella supone, la sociedad, por perfecta que sea, no es más que una jungla.»*
ALBERT CAMUS

«*I cannot live without books*.»
«No puedo vivir sin libros.»
THOMAS JEFFERSON

Plataforma Editorial planta un árbol
por cada título publicado.

* Frase extraída de *Breviario de la dignidad humana* (Plataforma Editorial, 2013).



Ilija Trojanow

El hombre superfluo

¿Es usted superfluo? Por supuesto que no. ¿Y sus hijos? De ningún modo. ¿Y sus parientes, sus amigos? Lo sé, la pregunta es casi impertinente. Y, para ser sincero, yo tampoco me siento superfluo. ¿Quién puede sentirse así? A lo sumo, en días muy malos. Sin embargo, es mucha la gente en este planeta considerada superflua desde la perspectiva de economistas, organizaciones internacionales y élites globales. Quien no produce ni consume nada no existe.

El hombre superfluo

Trojanow, Ilija
9788417114817
80 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Quien no produce ni consume se vuelve superfluo.Esa es la lógica letal del capitalismo tardío.Según las élites internacionales, la superpoblación es el mayor problema de nuestro planeta. Pero si es preciso reducir el número de seres humanos, ¿quiénes serán entonces los que habrían de desaparecer? Esta es la pregunta que se plantea Trojanow en su polémico escrito humanista contra la superfluidad de las personas. En sus contundentes análisis, el autor traza un arco que abarcadesde las devastaciones del cambio climático o el carácter despiadado de las políticas de mercado neoliberales hasta los apocalipsis de los medios de comunicación de masas que nosotros, aparentes ganadores, seguimos con entusiasmo. Sin embargo, nos engañamos: nos afecta también a nosotros. Nada escapa.

Cómpralo y empieza a leer


El cerebro del niño
explicado a los padres
Dr. Álvaro Bilbao
Autor de Cuida tu cerebro
Plataforma Actual
«Un libro que todos los adultos deberían leer.»
Javier Ortigosa
Cómo ayudar a tu hijo a desarrollar
su potencial intelectual y emocional

El cerebro del niño explicado a los padres

Bilbao, Álvaro
9788416429578
296 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Cómo ayudar a tu hijo a desarrollar su potencial intelectual y emocional. Durante los seis primeros años de vida el cerebro infantil tiene un potencial que no volverá a tener. Esto no quiere decir que debamos intentar convertir a los niños en pequeños genios, porque además de resultar imposible, un cerebro que se desarrolla bajo presión puede perder por el camino parte de su esencia. Este libro es un manual práctico que sintetiza los conocimientos que la neurociencia ofrece a los padres y educadores, con el fin de que puedan ayudar a los niños a alcanzar un desarrollo intelectual y emocional pleno. "Indispensable. Una herramienta fundamental para que los padres conozcan y fomenten un desarrollo cerebral equilibrado y para que los profesionales apoyemos nuestra labor de asesoramiento parental."LUCÍA ZUMÁRRAGA, neuropsicóloga infantil, directora de NeuroPed "Imprescindible. Un libro que ayuda a entender a nuestros hijos y proporciona herramientas prácticas para guiarnos en el gran reto de ser padres. Todo con una gran base científica pero explicado de forma amena y accesible."ISHTAR ESPEJO, directora de la Fundación Aladina y madre de dos niños "Un libro claro, profundo y entrañable que todos los adultos deberían leer."JAVIER ORTIGOSA PEROCHENA, psicoterapeuta y fundador del Instituto de Interacción "100% recomendable. El mejor regalo que un padre puede hacer a sus hijos."ANA AZKOITIA, psicopedagoga, maestra y madre de dos niñas

Cómpralo y empieza a leer


Reinventarse
Tu segunda oportunidad
Dr. Mario Alonso Puig


Plataforma
Actual
21ª
edición ampliada
Traducido a 13 idiomas
Más de 100.000
ejemplares vendidos
en España
¿Qué te atreverías a hacer si supieras
que no puedes fallar?

Reinventarse

Alonso Puig, Dr. Mario
9788415577744
192 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El Dr. Mario Alonso Puig nos ofrece un mapa con el que conocernos mejor a nosotros mismos. Poco a poco irá desvelando el secreto de cómo las personas creamos los ojos a través de los cuales observamos y percibimos el mundo.

Cómpralo y empieza a leer


Vivir la vida
con sentido
Actitudes para vivir con
pasión y entusiasmo
Victor Küppers


Plataforma
Actual
Solo se vive una vez, pero una vez es
suficiente si se hace bien

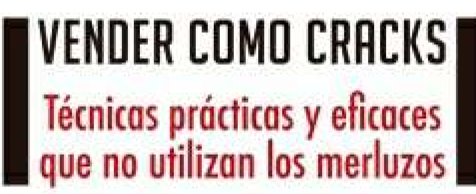
Vivir la vida con sentido

Küppers, Victor
9788415750109
246 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Este libro pretende hacerte pensar, de forma amena y clara, para ordenar ideas, para priorizar, para ayudarte a tomar decisiones. Con un enfoque muy sencillo, cercano y práctico, este libro te quiere hacer reflexionar sobre la importancia de vivir una vida con sentido. Valoramos a las personas por su manera de ser, por sus actitudes, no por sus conocimientos, sus títulos o su experiencia. Todas las personas fantásticas tienen una manera de ser fantástica, y todas las personas mediocres tienen una manera de ser mediocre. No nos aprecian por lo que tenemos, nos aprecian por cómo somos. Vivir la vida con sentido te ayudará a darte cuenta de que lo más importante en la vida es que lo más importante sea lo más importante, de la necesidad de centrarnos en luchar y no en llorar, de hacer y no de quejarte, de cómo desarrollar la alegría y el entusiasmo, de recuperar valores como la amabilidad, el agradecimiento, la generosidad, la perseverancia o la integridad. En definitiva, un libro sobre valores, virtudes y actitudes para ir por la vida, porque ser grande es una manera de ser.

Cómpralo y empieza a leer





Victor Küppers

Autor de *Vivir la vida con sentido*

Para vender, o enamoras o eres barato

Vender como cracks

Küppers, Victor
9788417002565
208 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

La venta es una profesión maravillosa, absolutamente fantástica. Difícil, complicada, con frustraciones, solitaria, pero llena también de alegrías y satisfacciones que compensan sobradamente esa parte menos bonita. Este libro intenta ayudar a motivar, a ilusionar, a disfrutar con el trabajo comercial. Es un ámbito en el que hay dos tipos de profesionales: los cracks y los chusqueros; los que tienen metodología, los que se preparan, los que se preocupan por ayudar a sus clientes, por un lado, y los maleantes, los colocadores y los enchufadores, por otro. He pretendido escribir un libro que sea muy práctico, útil, aplicable, simple, nada complejo y con un poco de humor, y explico sin guardarme nada todas aquellas técnicas y metodologías de venta que he visto que funcionan, que dan resultado. No es un libro teórico ni con filosofadas, es un libro que va al grano, que pretende darte ideas que puedas utilizar inmediatamente. Ideas que están ordenadas fase a fase, paso a paso.

Cómpralo y empieza a leer

Índice